

**UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID**  
**FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIOLOGÍA**



**TESIS DOCTORAL**

**El concepto de amor en Teoría política: un estudio a partir de  
Hannah Arendt**

**MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR**

**PRESENTADA POR**

**Daniel Fernández López**

**Directores**

**Víctor Alonso Rocafort**  
**Joaquín Abellán García**

**Madrid**

**© Daniel Fernández López, 2020**

# UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

Facultad de Ciencias políticas y Sociología  
Departamento de Historia, Teorías y Geografía Políticas



Tesis doctoral

## **El concepto de amor en Teoría política**

Un estudio a partir de Hannah Arendt

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR  
PRESENTADA POR

**Daniel Fernández López**

DIRIGIDA POR

**Víctor Alonso Rocafort y Joaquín Abellán García**

**Madrid, 2020**

**UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID**

Facultad de Ciencias políticas y Sociología  
Departamento de Historia, Teorías y Geografía Políticas



Tesis doctoral

**El concepto de amor en Teoría política**  
Un estudio a partir de Hannah Arendt

**DANIEL FERNÁNDEZ LÓPEZ**

Directores  
Víctor Alonso Rocafort  
Joaquín Abellán

**Madrid, 2020**

A Ramón Andrés,  
con admiración y gratitud



Und Ihr wißt: in steter Neue  
Wird die Liebe geben.

**Hannah Arendt**



## CONTENIDO

	Páginas
Agradecimientos.....	12
Resumen.....	16
Abstract.....	17
Introducción.....	20
 Primera parte	
Introducción a la Primera parte.....	28
 Capítulo primero	
La promesa política de la <i>philía</i> en Grecia: pluralidad, igualdad, estabilidad	
§ Introducción.....	32
§ Al principio, ¿es la <i>philía</i> ? El <i>kosmos</i> y los dioses.....	36
§ La <i>philía</i> y uno mismo: la <i>philautía</i> .....	47
§ En familia: de la <i>philía syngeniké</i> al familiar-amigo.....	54
§ <i>Xenía</i> y <i>hetairiké</i> : el mar, la guerra y los dioses.....	65
§ La <i>philía</i> de los amigos.....	72
§ La <i>philía</i> del grupo: Safo, Pitágoras, Sócrates y Epicuro.....	90
§ La vecindad: Hesíodo en Ascra.....	104
§ <i>Philía</i> , pacto y <i>symmachía</i> .....	108
§ <i>Isegoría</i> y <i>philía politikē</i> : la <i>philía</i> en Atenas.....	118
§ Conclusiones.....	135



## Capítulo segundo

### El ágape en el cristianismo: superfluidad de la política, plenitud de la Ley

§ Introducción.....	140
§ Dios y el Orden: <i>el principio es el Ágape</i> .....	145
§ <i>Un orden perfecto</i> .....	146
§ <i>La unidad rota</i> .....	148
§ <i>Un origen anhelado</i> .....	155
§ Humanidad: el <i>ágape</i> y la Ley.....	162
§ Berith, <i>la Alianza hebrea</i> .....	163
§ Diatheke, <i>la Alianza cristiana</i> .....	166
§ Hesed y nomos, <i>dos ascendentes</i> .....	169
§ <i>La inspiración de Oriente</i> .....	172
§ Thinking: <i>el ágape, un amor divinizador</i> .....	177
§ Willing: « <i>Hágase Tu voluntad</i> » .....	191
§ Judging: <i>el ágape y la Salvación</i> .....	199
§ <i>Unidos, iguales</i> .....	208
§ <i>El ágape, cumplimiento de la Ley</i> .....	226
§ Dios y Su Reino: <i>al final es el Ágape</i> .....	235
§ Conclusiones.....	242

## Segunda parte

Introducción a la Segunda parte.....	246
--------------------------------------	-----

## Capítulo tercero

### *Fraternité révolutionnaire: pasión de la igualdad, ¿logro de la libertad?*

§ Introducción.....	250
§ 1790, la «pasión de la igualdad».....	262
§ Origen y variaciones del afán por la potestad.....	264
§ 1848, la unidad.....	305
§ La fraternité científica.....	307
§ Hacia el siglo XX, un largo sábado.....	335
§ La fraternité, a futuro.....	336
§ Conclusiones.....	349

## Capítulo cuarto

### *Political loves en Estados Unidos: tres respuestas a la ruptura de la tradición europea*

§ Introducción.....	354
§ Europa.....	358
§ Tradición.....	359
§ Ruptura.....	370
§ Estados Unidos.....	410
§ Orígenes del amor político en Estados Unidos.....	411
§ Primo ricordo: del ágape al «pan-democratic love».....	428
§ Secondo ricordo: de la fraternité a the love of the multitude.....	435
§ Terzo ricordo: de la philía al political love.....	444
§ Conclusiones.....	451

## Adenda

### El concepto de amor en Hannah Arendt: *Amor Mundi*, *Amor Vitae*, *Amor Humani Generis*

§ Introducción.....	454
§ <i>Acción</i> y Amor Mundi.....	456
§ <i>Natalidad</i> y Amor Vitae.....	460
§ <i>Política</i> y Amor Humani Generis.....	465
§ Conclusiones.....	472
 Conclusiones.....	 476
 Bibliografía.....	 482
Filmografía.....	544
Musicografía.....	544

## AGRADECIMIENTOS

No es posible sacar adelante una tesis doctoral sin la participación de muchas personas, de ahí que rinda gratitud –y pida perdón por los agravios producidos– a todas ellas.

A Víctor Martín, Jaime Giménez y Sofía Fernández; las personas con las que di el salto desde la Facultad de Ciencias de la Información a la Ciencias Políticas y Sociología.

Al profesor Javier Roiz, que nos presentó la Teoría política en el quinto curso de la Licenciatura. Sin sus clases, sin él, yo no habría pensado en escribir una tesis doctoral.

Al resto de profesores que iluminaron las dos licenciaturas: Gonzalo Abril, Almudena Cabezas, Juan Carlos Monedero, Esther del Campo y Jorge Verstrynge.

A mis amigas y amigos de Periodismo: Elena del Estal, Carla Pastor, Iskra O. Velitchkova y Antía Goicoechea. Y a los y las de Ciencias Políticas y de la Administración: Camilo Torres, Luz Bejarano, Eva Martínez, Alberto Rosado y Rodrigo Seoane.

A mi amiga Rebeca Fuentes, ayer librera de Escolar y Mayo en nuestra Facultad, hoy profesora en la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid.

A Mercedes Menchero Verdugo, la responsable de *Música y pensamiento*, en Radio Clásica, uno de los programas más valiosos de la radio española. Por muchos años más.

A Ramón Andrés, que no solo me orientó con varias de las lecturas del segundo capítulo –y en más oportunidades, de mayor calado, de las que él no es sabedor–, sino que, además –y principalmente–, personifica lo mejor que el saber logra hacer con uno.

A los bibliotecarios y las bibliotecarias de la Biblioteca municipal Rafael Alberti de San Fernando de Henares. A los bibliotecarios y las bibliotecarias de las facultades de Geografía e Historia, Trabajo social, Filosofía y Letras y Ciencias Políticas y Sociología de la Universidad Complutense de Madrid. Finalmente, a los bibliotecarios y las

bibliotecarias de la Edward Murphy Library, la Pearse Library y la Central Library de Dublín. Ellos y ellas saben a la perfección lo que han sido los últimos cinco años.

Al personal de Secretaría de la Facultad de Ciencias políticas y Sociología de la Universidad Complutense de Madrid. Y a Marta Piñero, de la Oficina de Doctorado.

A mis compañeras y compañeros de La Casa del Libro, La Central de Callao y Uppali; además de a los responsables de las librerías, que me dieron la oportunidad de ser librero en sus librerías. Además, me gustaría agradecer su presencia y proximidad a los lectores y las lectoras que vieron en mí una persona de valor: Juan de Salas, Ana Matia, Rocío Otero, Carlos C. Geppert... Es gracias a ellos y ellas que la labor del librero vale la pena.

A las profesoras y los profesores que me han ayudado a lo largo del proceso: María Julia Bertomeu, Jordi Mundó, Andrés de Francisco y Angel Puyol. Sin olvidar a Martha C. Nussbaum, que, sin saberlo, con su respuesta me dio las pistas del último capítulo.

A los profesores y las profesoras que han sido amables conmigo: Antonio Campillo, César Rendueles, David Sánchez Usanos, Daniel Raventós y Scheherezade Pinilla.

A mis amigos del Máster en Análisis político. Hoy pienso especialmente en Carlos de la Chica, Eulalio Díaz-Cano y Borja Gallego; personas de gran capacidad y valía.

A mis amigos del Seminario Joven de Teoría Política y del Programa de Doctorado: Pedro Abellán, Jorge Loza, Carlos Fernández Barbudo y Miguel Fernández. El pensamiento político cuenta con un gran presente y un excelente futuro gracias a ellos.

A mis amigas de ‘La política no es lo que parece’: Ellison Moorehead y Marta Luengo.

A mi amigo Juan Dorado, que pasó de ser doctorando a profesor exiliado en la Escuela de Humanidades y Educación del Tecnológico de Monterrey. Un referente.

A las dos personas de mayor excelencia de San Fernando de Henares: mi amiga Lorena Ferrer y mi amigo Ramón del Buey, de la Universidad Autónoma de Madrid.

A Patricia Martorell, que en los últimos meses me ha ayudado a alcanzar puerto.

Al profesor Joaquín Abellán, que siempre ha sido generoso y alentador.

Al profesor Víctor Alonso Rocafort, el mejor director con el que podía haber contado. Ha sido un privilegio. Solamente los que hemos sido ido a clase con él sabemos cuánto gana la Universidad, y desde luego nuestra Facultad, con su presencia. Así, yo lo digo: el trabajo que hemos hecho desde 2014 ha validado mi paso por la Academia.

A Isabel Moreno, cuya presencia a mi lado durante los últimos meses de la tesis ha sido una de las más felices que recuerdo. A ella le gustaría que no se la agradeciera.

A mi amigo Álvaro Gómez y a mi amiga Ana Rodríguez. Seguimos.

A mis amigas Marina Meliveo y a Noelia García. En la presencia y en la ausencia.

A mi amigo Juan Carlos Fernández, uno de mis más leales apoyos.

A mis amigos Miguel A. Díaz, Óscar Varas y Sergio Salor, que hacen, a veces a su pesar, que la Biblioteca Rafael Alberti de San Fernando de Henares sea el lugar que es.

A mis amigas y amigos, que son mis alegrías: Marina Sánchez, Mario Rubiano, Elena Tello, José Luis Alcázar, Marta Archilla, Alba Segovia, Carmen Pérez del Pulgar, Pablo Corcho, María Llinares, Virginia Sierra, Iris Fernández, Lorena Carvajal y Marta Sánchez.

A Elena Vázquez. Ella siempre me decía que el amor no se piensa, sino que se siente, pero gracias a que un día nos amamos he escrito una tesis doctoral sobre el amor.

A mi padre, Pascual; a mi madre, Encarnación; a mi hermana, Helena. Y a Ulises.

Finalmente, a María del Buey. María, a ti la gratitud, a ti el amor.



## RESUMEN

La presente tesis doctoral versa sobre el amor y su vinculación con el pensamiento político. En vista de la longevidad de los dos, el camino que se nos ha planteado ha sido largo. Desde el Asia Menor del siglo VIII antes de Cristo hasta el Chicago de las primeras décadas del tercer milenio, hemos ido visitando una serie de cristalizaciones amorosas que han guardado relación con la política: la *philia* en Grecia, el *ágape* en el cristianismo y la *fraternité* en el pensamiento revolucionario. Vale la pena explicarlo con más calma.

En el primer capítulo, veremos que la *philia* es una presencia usual en las páginas de varios de los grandes autores de la época que piensan sobre la política. Por ello, la pregunta que nos ha guiado ha sido: ¿a qué se debe que la protagonista sea ella y no *érōs*, *storge* o el propio *ágape*? En virtud de lo cual, a lo largo del capítulo visitaremos múltiples áreas en las que la *philia* ha operado, con el propósito de averiguar cuáles son las cualidades que después le han valido ostentar un papel clave en la política de la polis.

El resultado es un amor que gira sobre la puesta en común y los elementos que la hacen posible, especialmente uno: la palabra, pronunciada y escuchada en público.

Posteriormente, en el segundo capítulo, nos volcaremos en el *ágape*, una palabra de origen griego que alza el vuelo gracias al cristianismo. Y si la *philia* había sido un amor vinculado a la política, ahora nos preguntaremos por qué el *ágape* es uno opuesto a ella.

La explicación es simple: el ideal de la *philia* había sido ayudar al entendimiento de la ciudadanía griega, que aspiraba a darse sus propias leyes; el del *ágape*, por su parte, es el de una obediencia lo más ciega posible a las órdenes de Dios —y luego a sus vicarios—, que las había hecho saber gracias al que el Nuevo Testamento dice que es Su vástago.

En tercer lugar, la *fraternité révolutionnaire* ya no es un amor de la Antigüedad, sino de la Modernidad. Y si el amor griego había sido uno de puesta en común y el cristiano uno de obediencia, el amor revolucionario es uno de liberación: el que usan las clases



populares para salir de un yugo que ha concentrado el poder lejos de ellas. Así podremos verlo en las dos épocas que hemos elegido: primero, la de la Revolución francesa, con *le menu peuple*; y, después, la del surgimiento del socialismo científico, con *das Proletariat*.

Finalmente, el último capítulo no da cuenta un solo amor, sino que al principio explora el vínculo que une a la concordia de la ciudad con el amor desde la Grecia clásica; luego explica la ruptura del mismo que se produce en el salto del siglo XVIII al XIX; posteriormente se ocupa de la pérdida de posiciones que experimenta el amor en la Europa que da origen a las dos guerras mundiales; y, por último, da el salto a Estados Unidos, país en el que el amor, desde la *Independence* hasta hoy, cobrará varias formas, pero con una particularidad: no pierde de vista los tres amores visitados con anterioridad.

A guisa de colofón, después de los capítulos hemos agregado una Adenda en la que la protagonista es Hannah Arendt, la autora a partir de la cual hemos pensado nuestra tesis. Allí veremos que el amor es uno de los alicientes clave en la vida y en el pensamiento de la de Hannover, al punto de cristalizar en una expresión adoptada por ella misma en 1955: *Amor Mundi*, a la que agregaremos dos más: *Amor Vitae* y *Amor Humani Generis*.

De ahí nos sale que la *philia* sirve a los propósitos democráticos; que el *ágape*, en su versión más pulida, hace superflua a la política; que la *fraternité révolutionnaire* falla después de liberar a los sectores más vulnerables de la población; que los tres amores europeos hacen las veces de modelo para los que surgen en Estados Unidos; y que Arendt opta por dar continuidad a los valores del primero de ellos, ahora agrupados en la *friendship*.

## ABSTRACT

This doctoral thesis discusses love and how it is linked to political thought. In view of the longevity of both, the road followed has been a long one. From Asia Minor in the eighth century B.C. to Chicago in the first decades of the third millennium, we have examined a series of crystallizations of love linked to politics: *philia* in Greece, *ágape* in Christianity and *fraternité* in revolutionary thought. The subject deserves an extended explanation.

In the first chapter, we will see that *philia* is a common presence on the pages of several of the great authors of the time who are thinking about politics. Therefore, the question that has guided us has been, why is she, *philia*, the protagonist and not *éros*, *storge*, or the *ágape* itself? In this chapter we will visit many areas in which *philia* has operated to discover what qualities later granted it a key role in the politics of the polis.

The result is a love that revolves around sharing and the elements that make that sharing possible, and one element in particular: the word, spoken and heard in public.

Later, in the second chapter, we will turn to *ágape*, a word of Greek origin that takes flight thanks to Christianity. If *philia* had been a love linked to politics, we will now ask ourselves why *ágape* is one opposed to it.

The explanation is simple: the ideal of *philia* had been to help Greek citizenry understand, a citizenry which aspired to give itself its own laws; the ideal of *ágape*, on the other hand, is a striving for blind obedience to the orders of God –and of his vicars–, who had made them known thanks to the one the New Testament says is His son.

Thirdly, *fraternité révolutionnaire* is no longer a love of antiquity, it is a love of modernity. And if Greek love had been one of sharing and Christian love one of obedience, revolutionary love is one of liberation: the one that the popular classes use to break the yoke that has concentrated power far from them. This will be patent in the two epochs we have chosen: first, the French Revolution, with *le menu peuple* and later during the emergence of scientific socialism, with *das Proletariat*.

The last chapter does not give an account of one single love. It starts by exploring the link that unites the concord of the city with love since ancient Greece, then it explains the rupture that takes place in the jump from the 18th to the 19th century, the loss of position that love experiences in the Europe that produces two world wars, and finally it jumps to the United States, country in which love, from its Independence until today, takes on several forms, but with a particularity: it never loses sight of the three loves visited earlier.

To round off the chapters, we have added an *Addendum* in which the protagonist is Hannah Arendt, the author on whom the thesis is based. There love will be shown to be one of the key incentives in the life and thought of the Hanoverian, to the point of crystallizing in an expression she adopted in 1955: *Amor Mundi*, to which we here add two more, *Amor Vitae* and *Amor Humani Generis*.

Our conclusion is that *philia* serves democratic purposes, that *ágape*, in its most polished version, makes politics superfluous, that *fraternité révolutionnaire* fails after liberating the most vulnerable of the population, that the three European loves serve as a model for those that emerge in the United States, and that Arendt chooses to give continuity to the values of the first of these, now grouped together in friendship.

## INTRODUCCIÓN

On ne s'efforce pas d'aimer; mais l'aimer suppose le connaître,  
et pour connaître il faut s'évertuer<sup>1</sup>

Ígor F. Stravinsky

**E**n 1922, Sigismund Krzyzanowski (1887-1950), un autor de ascendencia polaca y oriundo de Kiev, publicó un cuento titulado *Biografía de una idea*<sup>2</sup>. Allí, Krzyzanowski explica que un viejo pensador, durante un paseo, alumbra una idea: la concibe. En español, el verbo concebir viene de la voz latina *concipere*, que además significa contener, un vocablo de cuya raíz sale una segunda palabra: *conceptus* —igual que en inglés, *concept*; en francés, *concept*; en italiano, *concetto*; en portugués, *conceito*; y en alemán, *Konzept*, a pesar de que *Begriff* sería ahora más adecuado—. En virtud de lo mismo, un concepto precisa, en primer lugar, ser concebido; y, en segundo, dar cabida. De ahí, probablemente, que Félix Guattari (1930-1992) y Gilles Deleuze (1925-1995) planteen que “tout concept a des composantes” y que, lejos de ser simple, “c’est une multiplicité”<sup>3</sup>.

La editorial berlinesa de Julius Springer lanzó en 1929 la tesis doctoral de una precoz alumna venida de la Hannover prusiana: *El concepto de amor en san Agustín* —cuyo título original es *Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer Philosophischen Interpretation*—. Hannah Arendt (1906-1975), que la había leído un año antes, hacía ver en su lectura del santo argelino que el concepto de amor volvía a ser plural: *appetitus*, *cupiditas* y *caritas* eran los tres amores identificados por la pensadora alemana en la obra del obispo de Hipona.

A pesar de que Guattari y Deleuze opinan que “le concept appartient à la philosophie et n'appartient qu'à elle”<sup>4</sup>, vamos a litigar con ellos por hacer del concepto un elemento

---

<sup>1</sup> [“No nos esforzamos para amar, pero amar supone conocer. Y para conocer hay que esforzarse”, traducción propia] Ígor F. STRAVINSKY: “Troisième leçon. De la composition musicale”, en *Poétique musicale. Sous forme de six leçons* (1939-1940), edición, presentación y notas de Myriam Soumagnac, Flammarion, París, 2000, página 99. Agradezco la cita a Mercedes Menchero Verdugo.

<sup>2</sup> Confer Sigismund KRZYŻANOWSKI: *Biografía de una idea* (1922), en *Biografía de una idea y otros relatos*, traducción de Marta Sánchez-Nieves, Ediciones del Subsuelo, Barcelona, 2019, páginas 11-21.

<sup>3</sup> [“Todo concepto tiene componentes”, “Es una multiplicidad”, trad. prop.] Gilles DELEUZE y Félix GUATTARI: *Qu'est-ce que la philosophie?*, Les Éditions de Minuit, París, 1991 [2005], p. 21.

<sup>4</sup> [“El concepto pertenece a la filosofía y solo a ella”, trad. prop.] *Ibidem*, p. 37.

político ocupándonos del *Liebesbegriff*. Sobra decir que el amor admite múltiples lecturas políticas: desde el *Amor líquido* de Zygmunt Bauman (1925-2017), hasta la tesis doctoral de Coral Herrera sobre *La construcción sociocultural del amor romántico*, pasando por la producción de la profesora Eva Illouz, aún en curso. Nosotros planteamos una serie de visitas a varios lugares clave de la Teoría política, que hemos seleccionado siguiendo los pasos de Arendt, a saber: Grecia, el cristianismo y el pensamiento revolucionario.

La autora de *Responsabilidad y juicio* era una gran admiradora de la Hélade, cuyos pensadores son protagonistas en la mayor parte de sus publicaciones; ya sabemos que, a pesar de su origen judío, hizo una tesis sobre uno de los padres de la Iglesia; y publicó dos libros que profundizaban, respectivamente, en las revoluciones del siglo XVIII y en el marxismo: *Sobre la revolución y Karl Marx* y *la tradición del pensamiento político occidental*.

Podríamos habernos parado en Roma, en el judaísmo o en el pensamiento de Immanuel Kant (1724-1804), tres áreas que ocupan muchas páginas en la obra de Arendt, pero el peso del amor en Atenas, en el cristianismo y en la Revolución francesa es mayor que en los primeros, igual que su proyección posterior. Ya hemos dicho, aun así, que nuestros capítulos no agotan las posibilidades de estudio sobre el amor —solo son *fragments d'un discours amoureux*, por decirlo con un título de Roland Barthes (1915-1980)<sup>1</sup>— o sobre la propia Arendt, por lo que siempre podrían protagonizar próximas investigaciones.

A partir de ahí, veremos que el concepto de amor es una *multiplicité* que alberga varios *composantes*, de los que hemos elegido principalmente tres, a saber: la *philia*, uno de los amores griegos; el *ágape*, el amor cristiano; y la *fraternité*, el amor de los revolucionarios galos primero y de los revolucionarios socialistas después. De ahí que no sea una tesis sobre Arendt, sino, más propiamente, a partir de ella. El propósito ha sido visitar los *loci* que ella visita a lo largo de su vida y averiguar en cuáles de ellos había un amor que operara políticamente. Después, nos hemos valido de ideas propiamente arendtianas para

---

<sup>1</sup> El pensador galo publicó *Fragments d'un discours amoureux* en 1977 porque opinaba que “le discours amoureux est aujourd'hui d'une extrême solitude” [“El discurso amoroso es hoy de una extrema soledad”], una situación a la que responde haciendo de su libro “le lieu, si exigu soit-il, d'une affirmation” [“El lugar, por exíguo que sea, de una afirmación”, trad. prop.]; una postura que, en adelante, podemos hacer propia. Roland BARTHES: *Fragments d'un discours amoureux*, Éditions du Seuil, París, 1977, p. 5. Énfasis de Barthes.

articular los capítulos: la promesa en el caso de la *philia*; las funciones políticas —el pensamiento, la voluntad y el juicio—, en el del *ágape*; y la libertad, en el de la *fraternité*.

El último capítulo sigue su propia lógica. Allí no hay un amor, sino varios, de los que damos cuenta gracias a la visión de Arendt sobre la tradición del pensamiento político occidental. Desde Atenas a Estados Unidos, planteamos que hay una tradición de amor político —en paralelo a la del pensamiento político— que pierde el paso en la Europa de los años treinta, no sin haber alzado el vuelo en el Nuevo Mundo hacía varios lustros.

En virtud de lo mismo, nos alejamos parcialmente del giro afectivo, una óptica que ha ido ganando posiciones en los últimos años<sup>1</sup> y cuya “primera intención es discutir el predominio de la razón en sus propios análisis y prescripciones”<sup>2</sup>, en palabras de Manuel Arias Maldonado. En 2010, Ramón Máiz se alarmaba por la “mutua exclusión” a la que se han condenado la razón y la emoción, en virtud de la cual vindicaba su “superación”, labor “inaplazable de la mano de la interdisciplinariedad y los desarrollos de la neurociencia, la psicología social, la filosofía y la epistemología de las ciencias sociales”<sup>3</sup>. A decir verdad, Remo Bodei (1938-2019) ya había vislumbrado idéntico problema: “A lungo le passioni sono state condannate come fattore di turbamento o di perdita temporanea della ragione”, con lo que adoptó una posición que avanzaba la adoptada posteriormente por el profesor Máiz: “‘Ragione’ e ‘passioni’ sono cioè termini pregiudicati, che occorre abituarsi a considerare come nozioni correlate e non ovvie”<sup>4</sup>.

Nuestra voluntad no pasa por ayudar a “la emocionalización de la vida pública”, pero sí nos situamos en “el esfuerzo por reconfigurar la producción de conocimiento

<sup>1</sup> Además de las obras de Martha C. Nussbaum o de Manuel Arias Maldonado, que van a presentarse con asiduidad a lo largo de la investigación, hay varios libros que, después de ser lanzados a las librerías en los últimos años, nos dan una idea del auge que experimenta el estudio de las emociones —un auge que ha alcanzado al pensamiento político—: Victòria CAMPS: *El gobierno de las emociones*, Herder, Barcelona, 2011; Frédéric LORDON: *La société des affects: pour un structuralisme des passions*, Seuil, París, 2013 y *Les affects de la politique*, Seuil, París, 2016; Rafael BISQUERRA ALZINA: *Política y emoción. Aplicaciones de las emociones a la política*, Pirámide, Madrid, 2017; William DAVIES: *Nervous States: Democracy and the Decline of Reason*. W. W. Norton & Company, Nueva York, 2019 y Antoni GUTIÉRREZ-RUBÍ: *Gestionar las emociones políticas*, Gedisa, Barcelona, 2019.

<sup>2</sup> Manuel ARIAS MALDONADO: *La democracia sentimental. Política y emociones en el siglo XXI*, Página Indómita, Barcelona, 2016 [segunda reimpresión, 2017] p. 27.

<sup>3</sup> Ramón MÁIZ: “La hazaña de la razón: la exclusión fundacional de las emociones en la teoría política moderna”, en *Revista de Estudios Políticos* (nueva época), Número 149 (julio-septiembre, 2010), pp. 13 y 42.

<sup>4</sup> [“Durante mucho tiempo las pasiones han estado condenadas como un factor de turbación o de pérdida temporal de la razón”, “‘Razones’ y ‘pasiones’ son términos prejuizados a los que debemos habituarnos a considerar como nociones relacionadas y no obvias”, trad. prop.] Remo BODEI: *Geometria delle passioni. Paura, speranza, felicità: filosofia e uso politico*, Feltrinelli, Milán, 1991 [sexta edición, 2000], pp. 7-8.

encaminado a profundizar en dicha emocionalización”, las dos “urgencias teóricas”<sup>1</sup> que han alentado tal giro en las ciencias sociales. Vale la pena explicarlo con más calma.

Estudiamos el amor no porque sea un elemento de *emocionalización de la vida pública*, sino porque es un elemento presente, con grandes variaciones, en las páginas de múltiples autores que han pensado, con él, sobre la política. Nos hemos propuesto averiguar cuáles son, desde un punto de vista arendtiano, los vicios y las virtudes de cada versión amorosa dentro de los paisajes en los que se han presentado: ¿es posible que la *philia* ayude a la puesta en común de la ciudadanía griega?, ¿el *ágape* habilita a los cristianos para que elaboren sus propias leyes o alienta el seguimiento de las ordenadas por Dios?, ¿hay posibilidades de que la *fraternité*, después de lograr una liberación, obre la libertad de los ciudadanos y las ciudadanas que exigían la repartición del poder?, ¿por qué el amor pierde su lugar en Europa y gana protagonismo en Estados Unidos? Ello significa, primero, que, en lugar de ocuparnos de la vertiente emocional de los amores que vamos a visitar, lo haremos de las consecuencias políticas que han generado en sus respectivas situaciones; y, segundo, que el concepto de amor ha ostentado un papel clave en procesos de calado, desde el siglo V antes de Cristo hasta el XXI, desde el Mediterráneo hasta el Misisipi.

He ahí los puntos que nos unen y los puntos que nos separan del giro afectivo.

A sabiendas de que el amor no se agota en su plano emocional, Martha C. Nussbaum plantea: “Love, while an emotion, is also a *relationship*”<sup>2</sup>. Yendo un paso más allá que la profesora de la Universidad de Chicago, pensamos que el primero, por ser *an emotion* y *a relationship*, alumbra patrones de organización: la *philia* da lugar a uno que gira sobre la palabra, pronunciada y oída en público; el *ágape*, a uno que gira sobre la obediencia a Dios; y la *fraternité*, a uno que gira sobre los deseos de liberación de las clases más vulnerables.

Ilustraremos más adecuadamente cuál es la óptica desde la que vemos el amor si adelantamos que sus dos principales cualidades son la capacidad de igualar y la de unir.

<sup>1</sup> Alí LARA y Giazú ENCISO DOMÍNGUEZ: “El giro afectivo”, *Athenea Digital*, Número 13 (noviembre de 2013), p. 101.

<sup>2</sup> [“El amor, a la vez que una emoción, es también una *relación*”, trad. prop.] Martha C. NUSSBAUM: *Upbeavals of Thought. The Intelligence of Emotions*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001 [2003], p. 473. Énfasis de Nussbaum.

Así lo hacen saber dos grandes literatos, Miguel de Cervantes (1547-1616) y Lev N. Tolstói (1828-1910): “Lo mismo que del amor se dice: que todas las cosas iguala”<sup>1</sup>, plantea el primero; “El amor (...) [es] la aspiración de las almas humanas a la unión”<sup>2</sup>, sigue el segundo. Al punto que podemos adelantar que, en parte, las singularidades políticas de *philia*, *ágape* y *fraternité* radican en cuánto logran igualar y unir, por lo que su éxito, siempre desde el prisma de Arendt, no pasa por “la constitución de los hombres, sino [por] la manera de su unión [e igualación, agregamos] mutua”<sup>3</sup>, al decir de Rüdiger Safranski.

Las de Cervantes y Tolstói no van a ser las últimas alusiones literarias, ya que, a lo largo de las siguientes páginas, las mismas podrán contarse por centenares. Por ello, es oportuno decir unas palabras sobre los literatos: su proliferación responde al argumento que aduce Tzvetan Todorov (1939-2017) cuando le urge legitimar la presencia de los mismos en su obra: “[Ellos] siguen colmando, no solo nuestras aspiraciones estéticas, sino también nuestra necesidad de saber y de comprender”<sup>4</sup>. A partir de ahí, veremos que Dante Alighieri (1265-1321), John Milton (1608-1674) o Fiódor M. Dostoievski (1821-1881) nos ayudarán a *saber* y *comprender* cuáles son los rasgos de los amores que nos van a ocupar –y lo mismo podríamos decir de escultores, cineastas, pintores o músicos–.

Hacia la mitad del cuento de Krzyzanowski al que aludíamos al principio, la idea pasa de la imaginación del viejo pensador al papel de los libros, gracias a lo cual podrá ser leída por sabios y legos: es el principio de su aventura lejos del erudito que la había concebido.

La del concepto de amor que presentamos parte de las ideas que varios autores griegos plasmaron durante los siglos que van del período arcaico al clásico. Nuestra labor es ir a ellas y ser “disciplined in observance”<sup>5</sup>, en palabras de George Steiner, una vez que

<sup>1</sup> Miguel de CERVANTES: *Don Quijote de La Mancha* (Volumen 1) (1605 y 1615), ed. del Instituto Cervantes dirigida por Francisco Rico con la colaboración de Joaquín Forradellas, estudio preliminar de Fernando Lázaro Carreter, Galaxia Gutenberg y Círculo de Lectores, Barcelona, 2004, p. 131.

<sup>2</sup> Lev N. TOLSTÓI: “A Mohandas Gandhi (*Kóchety*, a 7 de septiembre de 1910)”, en *Correspondencia*, ed., trad., selección y prólogo de Selma Ancira, Acantilado, Barcelona, 2008, p. 775.

<sup>3</sup> Rüdiger SAFRANSKI: *El mal o el drama de la libertad* (1997), trad. de Raúl Gabás, Tusquets, Barcelona, 2005, p. 15.

<sup>4</sup> Tzvetan TODOROV: *La vida en común. Ensayo de antropología general*, trad. de Héctor Subirats, Taurus, Madrid, 1995, p. 12.

<sup>5</sup> “A ‘theorist’ (...) is one who is disciplined in observance” [“Un ‘teórico’ (...) es quien es disciplinado en la observancia”, trad. prop.] George STEINER: *Real Presences: Is There Anything in What We Say?* (1989), Faber and Faber, Londres, 2010, p. 78.



“la mirada que lo es en verdad siempre capta algo que no está en los ojos (...) es ante todo mente y buril”<sup>1</sup>, en las de Ramón Andrés. No es azaroso que *theōrós* (θεωρός) sea la palabra con la que aludían a la persona que “viajaba a otras tierras con el objetivo de regresar y contar lo que allí había contemplado”<sup>2</sup>, al decir de Víctor Alonso Rocafort.

Ayudados de la *observance* y el *buril*, pasaremos por Europa y Estados Unidos, a lo largo de unos veinticinco siglos, con vistas a *regresar y contar lo que allí hemos contemplado*.



No sería adecuado salir de viaje sin decir unas palabras, en primera persona, sobre la experiencia que ha sido elaborar una tesis doctoral. No he pedido becas, no he ido a congresos, he publicado un artículo académico –del que he agregado una versión en la Adenda, después del último capítulo– y he limitado mi presencia en Somosaguas a los seminarios organizados por los coordinadores; en su lugar, he pasado varios años leyendo y escribiendo con el apoyo de excelentes directores y de mis seres queridos. En 2015 pedí una excedencia de dos años con el propósito de opositar, pero volví a la investigación en 2017 sin haber sacado la plaza. Posteriormente, pasé el curso 2018/2019 en Dublín: allí; a caballo entre la Central Library, la Edward Murphy Library y la Pearse Street Library; escribí el tercer capítulo e hice gran parte de las lecturas que protagonizan el último.

Durante el Doctorado, he sido limpiador de portales; profesor particular; camarero; cocinero y librero, la ocupación que mayor gozo me ha procurado, en varias ocasiones.

Mi vínculo con el estudio ha sido de pasión, en las dos vertientes de la palabra: la vehemencia y el padecimiento; ya dice Remedios Zafra que “el entusiasmo en su potencia de arrastre y fuerza creadora siempre nos hizo y nos hace tan frágiles como poderosos”<sup>3</sup>. Ello significa que he escrito la tesis que deseaba escribir, mas pagando unos precios que aún no alcanzo a calcular; a pesar de todo, los he asumido, asumo y seguiré asumiendo.

<sup>1</sup> Ramón ANDRÉS: *El luthier de Delft. Música, pintura y ciencia en tiempos de Vermeer y Spinoza*, Acantilado, Barcelona, 2013 [segunda reimpresión, 2015], p. 49.

<sup>2</sup> Víctor ALONSO ROCAFORT: “Soñar la democracia”, *Minerva. Círculo de Bellas Artes*, Número 31 (2018), p. 36.

<sup>3</sup> Remedios ZAFRA: *El entusiasmo. Precariedad y trabajo creativo en la era digital*, Anagrama, Barcelona, 2017, p. 57.

No es casual que Francisco Sánchez (1551-1623), desde la experiencia, explicara que la persona que estudia ha de lidiar con “la soledad, la privación de todos los placeres” y soportar “una vida como la de los cadáveres”<sup>1</sup>. La *soledad*, la *privación* y una *vida como la de los cadáveres* han pesado, pero menos que unas palabras de René Char (1907-1988), más optimistas que las del pensador gallego: “Toute l’autorité, la tactique et l’ingéniosité ne remplacent pas une parcelle de conviction au service de la vérité” (Hojas de Hipnos 10)<sup>2</sup>. Los versos del poeta francés me han ayudado a no perder de vista que podía vacilar, ya que venía sacando adelante una *conviction au service de la vérité*, si bien sería más preciso decir *une vérité*: la mía, dado que no podría no haber escrito *El concepto de amor en Teoría política*.

Doctor viene de la voz latina *doctor*, “maestro, el que enseña”<sup>3</sup>; de ahí el verbo *docere*, enseñar. Y la raíz latina *doc-* guarda relación con la raíz indoeuropea *dek-*, cuyo campo semántico alberga los verbos asir y admitir, lo que plantea un punto clave, si no el principal, de la práctica de la persona que sigue un Programa de Doctorado: *enseñar* en el aula será arduamente posible sin haber *asido* lecturas en la biblioteca —o sin haber *admitido* experiencias colectivas en las plazas—; con lo que no podemos pensar en el *doc-* que da clases sin el *dek-* que se forma, un vínculo que el profesor habrá de seguir avivando.

Más peliagudo, por urgente —de ahí que no debamos eludirlo—, es el agravio que sufre el investigador o la investigadora que, a pesar de su valía, no alcanza a profesionalizarse en una Facultad, una cuestión que ya se planteó Max Weber (1864-1920) hace un siglo<sup>4</sup>. Las salidas que vamos eligiendo, desde el exilio a las oposiciones, aspiran a dar posibles respuestas a situaciones personales, pero el tiempo que vivimos sigue pidiendo respuestas compartidas que ayuden a solucionar los problemas de la Academia. Y habrán de ser más prósperas que la del autor de *Economía y sociedad*: “La vida académica es (...) puro azar”<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Francisco SÁNCHEZ: *Que nada se sabe* (1581), trad. y pról. de Carlos Mellizo, Aguilar, Buenos Aires, 1977, p. 127.

<sup>2</sup> [“Toda la autoridad, la táctica y el ingenio no valen lo que una partícula de convicción al servicio de la verdad”] René CHAR: *Furor y misterio* (1947), en *Poesía esencial: Furor y misterio. Los matinales. Aromas cazadores*, Edición bilingüe, trad., pról. y not. de Jorge Riechmann, Galaxia Gutenberg y Círculo de Lectores, Barcelona, 2005, pp. 150 y 151.

<sup>3</sup> Joan COROMINAS: *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*, Gredos, Madrid, 1961 [tercera edición muy revisada y mejorada; cuarta reimpresión, 1987], p. 219.

<sup>4</sup> “¿Cuál es hoy la situación de un graduado que está resuelto a consagrarse profesionalmente a la ciencia dentro de la Universidad?”, se preguntaba el pensador alemán. Max WEBER: “La ciencia como vocación” (1919), en *El político y el científico*, introd. de Raymond Aron y trad. de Francisco Rubio Llorente, Alianza, Madrid, 1967 [tercera edición, 2012; tercera reimpresión, 2018], p. 177.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 187.

Valdría preguntarse cuál es el sentido de haber gastado las energías de varios años en un proyecto que, probablemente, no dará frutos laborales. Más allá del argumento del “esthétisme” planteado por Michel Foucault (1926-1984) –según el cual, la virtud del “travail intellectuel” pasa por la “prope transformation”<sup>1</sup> del que lo practica–, la réplica se la agradezco a Javier López Alós, que dice que el cultivo de las humanidades –y más aún, agrego yo, del pensamiento político– no ha de agotarse “en el *saber por el saber*”, ya que las mismas “demandan un compromiso práctico que bien cabe sintetizar en el *saber por el hacer*, donde incluso ese mismo saber implica (...) un gesto de resistencia y rebeldía compatible con el *no hacer*”<sup>2</sup>. Su salvedad gana peso en la época del “analfabetismo ilustrado”, al decir de Marina Garcés, en la que “lo sabemos todo y no podemos nada”<sup>3</sup>.

Pienso que lo más rico del saber nos alcanza si logra cambiarnos desde las raíces –o desde los rizomas–. Ello pasa, en primer lugar, por que nos asigne un lugar desde el que practicar la sospecha y la oposición más radicales; y, en segundo, por que desde el mismo lugar logremos, en común, pensar y armar un mundo más propicio. He ahí lo esencial.

Sepamos. Podamos. Hagamos.

D. F. L.

San Fernando de Henares, Madrid

---

<sup>1</sup> [“Esteticismo”, “El trabajo intelectual”, “Propia transformación”, trad. prop.] Michel FOUCAULT: “Un interview de Michel Foucault par Stephen Riggins” (1983), en *Dits et écrits 1954-1988* (IV: 1980-1988), ed. dirigida por Daniel Defert y François Ewald con la colaboración de Jacques Lagrange, Gallimard, París, 1994, pp. 535-536.

<sup>2</sup> Javier LÓPEZ ALÓS: *Crítica de la razón precaria. La vida intelectual ante la obligación de lo extraordinario*, Catarata, Madrid, 2019, p. 94. Énfasis de López Alós.

<sup>3</sup> Marina GARCÉS: *Nueva ilustración radical*, Anagrama, Barcelona, 2017 [sexta edición, 2019], p. 45.

## INTRODUCCIÓN A LA PRIMERA PARTE

It appears necessary to go back to first principles  
in search of the most simple truths<sup>1</sup>

Mary Wollstonecraft

**A** sabiendas del valor de la contingencia, Eduardo Chillida (1924-2002) se preguntaba si “la estabilidad” no es “el más antinatural y contrario a la vida de todos los conceptos”<sup>2</sup>. Desde Heráclito (*circa* 540-480 a. C.), el cambio había sido asumido en Grecia<sup>3</sup>, por lo que podría sorprendernos ver a los atenienses, en las últimas páginas de *Lisístrata*<sup>4</sup>, pedir la ayuda de “Hêsuchia (Stability), a goddess associated with civic tranquility and freedom of action”<sup>5</sup>. Los personajes de Aristófanes (444-385 a. C.) cantaban con el propósito de que las ciudades que libraban la Guerra del Peloponeso sellaran la paz, un deseo que, de producirse, podía venir facilitado por la *philia*, uno de los elementos que la Hélade había vinculado con la estabilidad y, a la postre, uno de los principales vectores de la *civic tranquility* y *freedom of action* en la polis democrática.

El cristianismo surge, varios siglos después, en respuesta a la fractura, procedente del Génesis, sufrida por la estabilidad primera. Dios, que gracias a Su *summa perfectionis* era una presencia de puro orden, había roto Su Unidad y alumbrado a Eva y Adán, que, con el Pecado, alteraron el orden del Altísimo. He ahí la razón de que la fe cristiana no plantee

---

<sup>1</sup> [“Parece necesario volver a los principios fundamentales en busca de las más simples verdades”, trad. prop.] Mary WOLLSTONECRAFT: *A Vindication of the Rights of Woman* (1792), en *A Vindication of the Rights of Woman and A Vindication of the Rights of Men*, ed., trad. y not. de Janet Todd, Oxford University Press, Nueva York, 1993 [reedición, 2008], p. 76.

<sup>2</sup> Eduardo CHILLIDA: *Escritos*, ed., selecc. y coordinación de Nacho Fernández, La Fábrica, Madrid, 2005, p. 18.

<sup>3</sup> “A quienes penetran en los mismos ríos aguas diferentes (...) les corren por encima” [fragmento 40 (12)]. Alberto BERNABÉ: “Heráclito de Éfeso”, en *Fragmentos presocráticos: de Tales a Demócrito*, introducción, trad. y not. de Alberto Bernabé, Alianza, Madrid, 1988 [cuarta edición, 2016; primera reimpresión, 2018], p. 161.

<sup>4</sup> “Conduce el coro, trae a las Gracias / e invoca a Artemis, y a su gemelo, / el benévolo Yeyo, para que guíe del coro, / y al dios de Nisa, de ojos que brillan / entre las ménades, y a Zeus de ardiente fuego, / y a su feliz y veneranda esposa, / y también a los dioses, para tenerlos / de testigos que no olvidan / de la grata Tranquilidad [Ἡσυχίας] / engendrada por la diosa de Chipre” (*Lisístrata*, 1279-1290). ARISTÓFANES: *Lisístrata*, en *Comedias III. Lisístrata. Las tesmoforiantes. Las ranas. Las asambleístas. Pluto*, introd., trad. y not. de Luis Gil Fernández, revisión de Mírcia Movellán Luis, Gredos, Madrid, 2013, pp. 122-123.

<sup>5</sup> [“Hêsuchia (Estabilidad), una diosa asociada con la tranquilidad cívica y la libertad de acción”, trad. prop.] Martha C. NUSSBAUM: *Political Emotions. Why Love Matters for Justice*, Harvard University Press, Cambridge y Londres, 2013, p. 275.

la instauración del orden, sino su restitución, una variación clave con respecto a Grecia. A pesar de ello, igual que los helenos de la Antigüedad, los cristianos persiguen su propósito valiéndose de un amor, el *ágape*, la esencia misma de Dios (1 Juan 4: 8).

En lo relativo al orden, *philia* y *ágape* son elementos aglutinadores —ya que unen e igualan—, y los dos proceden con genuinidad. La *philia* opera en Grecia igual que el hilo y la aguja que suturan un rasgado; el *ágape*, por su parte, hace las veces del imán que solicita la agrupación de las piezas que se han soltado del mismo. La imagen de la *philia* es la de los afluentes que se vierten en el río principal; la del *ágape*, la del ciclo del agua, que primero cae con la lluvia y, después de completar sus caminos, vuelve al cielo presta a repetir el proceso. El río al que van a dar los afluentes es la Atenas de los siglos V y IV a. C., el lugar en el que se vuelcan las virtudes presentadas por la *philia* —en el universo, el individuo, la familia, el amigo, el grupo, la vecindad y la alianza, los campos en los que la vamos a visitar—; el cielo del que procede y al que se dirige el agua es el Todopoderoso, que primero proyecta Su amor, luego ordena su práctica y por último exige su vuelta.

Ello responde a que la promesa de la *philia* es democrática, ya que favorece la puesta en común, la palabra pronunciada y oída en igualdad; al punto que uno de sus frutos es el gobierno colegiado de los ciudadanos atenienses. Ya decía Hannah Arendt que “*der Sinn von Politik ist Freiheit*”<sup>1</sup>, palabras que hilan con unas de su último libro, *La vida del espíritu*, que dicen que la libertad “*seems utterly incompatible, not just with divine Providence, but with the law of casuality*”<sup>2</sup>. De ahí que, siguiendo a Arendt, el *ágape* limite las posibilidades de la política democrática: el cristianismo cede a Dios —y luego a sus vicarios— la capacidad de elaborar, aplicar y juzgar las reglas de los fieles. El resultado es una fe plegada a Sus preceptos y que, en origen, sospechaba de los poderes mundanos.

En el primer capítulo veremos, además de la ciudad-Estado, las siete áreas ya aludidas, una vez que, en ellas, la *philia* es uno de los puntales en la formación de vínculos ordenados. A su lado, presentaremos episodios en los que la *philia* pierde el sitio —por la

<sup>1</sup> [“El sentido de la política es la libertad”, trad. prop.] Hannah ARENDT: *Was ist Politik?* (1950), ed. de Ursula Ludz y pról. de Kurt Sontheimer, Piper, Múnich, 1993, p. 28.

<sup>2</sup> [“Parece ser totalmente incompatible, no solo con la Providencia divina, sino con la ley de la casualidad”, trad. prop.] Hannah ARENDT: *The Life of the Mind* (1971), One-volume Edition, ed. y prefacio de Mary McCarthy, Harcourt, San Diego, Nueva York y Londres, 1978, p. 32.

presencia de *érōs* en la escuela de Safo (ca. 650/610-580 a. C.) o por la de la *hetairiké* en la amistad de Aquiles y Patroclo—, en los que su versión pública no existe —el grupo pitagórico o el Jardín epicúreo— y en los que la igualdad no es el rasgo principal —la *philia syngeniké* aristotélica—; con el propósito de elucidar sus propiedades en la vida política.

En el capítulo sobre el *ágape* no solo explicaremos de qué forma se produce la cesión de los poderes políticos en Dios, sino que estudiaremos el proceso seguido por el orden y valoraremos cuál es el rol del amor a lo largo del mismo. Es por ello que hemos optado por articularlo en tres movimientos. El primero se pregunta por la secuencia del orden cósmico: perfecto al principio, roto por el Pecado después y pretendidamente restituido al final; el segundo, vinculado al periplo cismundano del *ágape*, se propone dar cuenta *in extenso* de la agrupación de las facultades políticas en Dios; y, el tercero, sobre la vuelta del *ágape* a la provincia celestial de la que vino, argumenta que la redención del Pecado no ha salido airosa, por lo que se hace urgente la parusía, es decir, una repetición del ciclo.

Finalmente, en política, *philia* y *ágape* son opuestos: el primero ayuda a su logro, el segundo lo veda; la amistad griega aumenta el poder de los atenienses, el amor cristiano agota el de sus seguidores<sup>1</sup>; la virtud primordial de la *philia* es la puesta en común gracias al *lógos*, la del *ágape* es el vencimiento al *Lógos*; donde ella se vale de la justicia o de la sabiduría, él, siguiendo unos versos de William B. Yeats (1865-1939), reina en solitario:

And I, that count myself most prosperous,  
Seeing that love and friendship are enough<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Arendt podría haber escrito del *ágape* lo que escribió sobre el totalitarismo: “Just as fear and the impotence from which fear springs are antipolitical principles and throw men into a situation contrary to political action” [“El miedo y la impotencia de la que procede el miedo son principios antipolíticos y arrojan a los seres humanos a una situación contraria a la acción política”, trad. prop.] Hannah ARENDT: *The Origins of Totalitarianism* (1951), Meridian Books, Cleveland y Nueva York, 1958 [séptima reimpresión, 1962], p. 478.

<sup>2</sup> [“Y yo, que me considero muy próspero / al ver que la amistad y el amor son suficientes”, trad. prop.] William B. YEATS: “The Tower” (1928), en *The Poems*, ed. e introd. de Daniel Albright, Everyman’s Library, Londres, 1992, p. 249.



## CAPÍTULO PRIMERO

# *La promesa política de la philía en Grecia: pluralidad, igualdad, estabilidad*

¿Eres un esclavo? Entonces no puedes ser amigo.

¿Eres un tirano? Entonces no puedes tener amigos<sup>1</sup>

**Friedrich Nietzsche**

### § Introducción

Según María Zambrano (1904-1991), “el amor nació, como el conocimiento filosófico, en Grecia, en un momento en que los dioses (...) permiten al hombre buscar su ser”. La pensadora malagueña alude a *érōs* (ἔρως), probablemente la versión amorosa más representativa de la Hélade. Mas, a su lado, hay un amor libre de las vehemencias eróticas –“Avidez y hambre”<sup>2</sup>, al decir de Zambrano–: la *philía* (φιλία).

El propósito del presente capítulo es averiguar las razones de su peso en la política de Atenas, que aumenta a partir de los avances democráticos de Efialtes (ca. siglo VI-461 a. C.) y de la presencia de Sócrates (ca. 470-399 a. C.) en la ciudad-Estado: en el primer caso, la *philía* adopta la forma de *isegoría* (ἰσηγορία) en la Asamblea; en el segundo, la de virtud pública (πολιτικὴ ἀρετή, *politikē aretē*). Luego, Platón (ca. 427-347 a. C.) y Aristóteles (384-322 a. C.) siguen los pasos del primero, por lo que tres de las grandes figuras del pensamiento griego son, además, tres de los puntales de la vertiente política de la *philía*.

---

<sup>1</sup> Friedrich NIETZSCHE: *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie* (1883), pref. de Alejandro Martín Navarro, en *Obras completas* (Volumen IV. Escritos de madurez II y Complementos a la edición), ed. dirigida por Diego Sánchez Meca, trad., introd. y not. de Jaime Aspiunza *et alii*, Tecnos, Madrid, 2016, p. 103.

<sup>2</sup> María ZAMBRANO: *El hombre y lo divino* (1973), en *Obras Completas III. Libros (1955-1973)*, ed. y present. de Jesús Moreno Sanz, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2011, p. 264.



Tres siglos antes de que Sócrates paseara por Atenas, en los albores del espíritu griego, Homero (ca. siglo VIII a. C.) ya había sembrado los granos de lo que después habrá de ser la *philia*: la *xenia* (ξενία) y la *hetairiké* (ἑταιρικὴ), voces que aluden, respectivamente, a la hospitalidad con el visitante y a la camaradería en la guerra o en el mar. No es azaroso que Reinhart Koselleck (1923-2006) diga que los “Soziale und politische Begriffe” siempre son “vieldeutig”<sup>1</sup>, un rasgo adoptado por el concepto de amor y presentado, durante el período arcaico, en las páginas de la *Iliada* y la *Odisea*.

Aun al lado de los dioses, Homero escribe sobre *die Provinz des Menschen*, por decirlo con un título de Elias Canetti (1904-1995), y ello no agota las posibilidades de la *philia*. Los griegos ven su presencia en varios lugares: el *kosmos* (κόσμος); el propio ser humano; el *oikos* (οἶκος) o el pacto, ya lo protagonicen clases o ciudades en guerra. Vemos así que la *philia* no se limita a la amistad, ya que alcanza zonas allende el lazo de los amigos<sup>2</sup>.

Es oportuno visitar los elementos que separan a *philia* y *érōs*, una vez que, según Karl Jaspers (1883-1969), en el amor de los sexos radica el origen de todos los amores<sup>3</sup>.

En primer lugar, *érōs* es una voz ligada a lo sexual, igual que el resto de su familia léxica, es decir, la mayor parte de las palabras que usan el prefijo *er*-<sup>4</sup>: es un ardor<sup>5</sup>

<sup>1</sup> [“Conceptos sociales y políticos”, “Ambiguos”, trad. prop.] Reinhart KOSELLECK: *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten* (1979), Suhrkamp, Fráncfort, 1989 [1995], p. 119.

<sup>2</sup> “*Philia* is extensionally wider than friendship – it takes in family relations, the relation between husband and wife, and erotic relationships, as well as what we would call ‘friendship’. It is also, frequently, affectively stronger: it is a requirement of *philia* that the partners should be linked by affectionate feeling; and, as we see, *philia* includes the very strongest and most intimate of our affective ties. We can say that two people are ‘just friends’; no such thing could be said with *philia*” [“La *philia* es mucho más amplia que la amistad: opera en las relaciones familiares, en la relación entre marido y esposa y en las relaciones eróticas, así como en lo que podríamos llamar ‘amistad’. Es, además, y por lo general, más fuerte afectivamente: un requisito de la *philia* es que los compañeros estén unidos por un sentimiento afectivo; y, ya vemos, la *philia* incluye los más fuertes e íntimos de nuestros lazos afectivos. Podemos decir que dos personas son ‘solo amigos’; no podríamos decirlo con la *philia*”, trad. prop.] Martha C. NUSSBAUM: *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Updated Edition, Cambridge University Press, Nueva York y Cambridge, 1986 [edición revisada, 2001], p. 328 (nota \*).

<sup>3</sup> “Liebe ist die Liebe der Geschlechter. Diese ist die reale, übermächtige Gewalt. In ihr hat alles, was Liebe heißt, seinen Ursprung” [“El amor es el amor de los sexos. Esta es su real y todopoderosa fuerza. Ahí reside el origen de todo lo que significa el amor”, trad. prop.] Karl JASPERS: “Liebe”, en *Kleine Schule des philosophischen Denkens*, R. Piper & Co., Munich, 1965 [1974], p. 147.

<sup>4</sup> Cfr. Francisco RODRÍGUEZ ADRADOS: *Sociedad, amor y poesía en la Grecia antigua*, Alianza, Madrid, 1995, pp. 22-23.

<sup>5</sup> De ahí que sea la presencia de *érōs*, en lugar de la de la *philia*, la que se adivine en las siguientes palabras de Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) sobre la pasión amorosa: “Parmi les passions qui agitent le cœur de l’homme, il en est une ardente, impétueuse, qui rend un sexe nécessaire à l’autre; passion terrible qui brave tous les dangers, renverse tous les obstacles, et qui, dans ses fureurs, semble propre à détruire le genre-humain qu’elle est destinée à conserver. Que deviendront les hommes en proie à cette rage effrénée et brutale, sans pudeur, sans retenue, et se disputant chaque jour leurs amours au prix de leur sang?” [“Entre las pasiones que agitan el

proyectado por el amante, que aspira a poseer al amado. La segunda voz procede de la raíz *phil-*, que alude a un vínculo recíproco. Independientemente de si va unido a lo libidinoso, lo principal es que es un amor caracterizado por la reciprocidad y que, al contrario que *érōs*, no se origina en la ausencia del ser amado, sino en su presencia<sup>1</sup>. Valga ilustrarlo con Platón. A la luz del relato de Aristófanes (*Banquete*, 190b-d), *érōs* se ha visto privado del mismo, lo que genera un ávido deseo de unidad<sup>2</sup>; la *philia*, por su lado, es plena desde el principio, un rasgo que origina la unión, ahora libre de toda urgencia.

A primera vista, podríamos pensar que *érōs* pasaría a ser *philia* si el amor es de ida y vuelta, pero no es así, ya que hay un segundo elemento que es urgente presentar: donde *érōs* es un *pathos* (πάθος), una pasión; la *philia*, según Aristóteles, es una *héxis* (ἔξις), un hábito que se practica con asiduidad. Ello significa que *érōs*, al ser *pathos*, es un amor vehemente, lábil y oscilante –de ahí que Hermann Broch (1886-1951) aluda oportunamente al “Zufall aus dem Auf-und-Nieder verflochtener Gleichform in des Eros ewigem Mäander”<sup>3</sup>–; y que *philia*, al ser *héxis*, es un amor plácido y respetuoso.

Los límites que separan el ardor del sosiego no siempre son claros, de ahí que el profesor Francisco Rodríguez Adrados avise: “*Philéo*, *philia* y, sobre todo, *philotés*, vienen a equivaler prácticamente a los verbos y nombres eróticos: a veces es muy difícil distinguir”<sup>4</sup>. Safo y Sócrates son dos representantes de una realidad que visitaremos luego: el grupo de amigos *qua* suelo en el que el enamoramiento, lesbio o dorio, germina.

---

corazón del ser humano, hay una ardiente, impetuosa, que hace que un sexo sea necesario para el otro; una pasión terrible que desafía todos los peligros, supera todos los obstáculos y que, en su furia, parece capaz de destruir el género humano que está destinada a conservar. ¿Qué será de los hombres que son presa de esta furia desenfrenada y brutal, sin pudor, sin restricciones, y que luchan entre sí cada día por sus amores al precio de su sangre?”, trad. prop.] Jean-Jacques ROUSSEAU: *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité* (1754), present. de Bertrand de Jouvenel, Gallimard, París, 1965, p. 78.

<sup>1</sup> La idea es de André Comte-Sponville. Léanse sus pensamientos sobre el vínculo de *érōs* con la ausencia y de la *philia* con la presencia en André COMTE-SPONVILLE: *Pequeño tratado de las grandes virtudes* (1995), trad. de Mercedes Corral y Berta Corral, Paidós, Barcelona, 2005, pp. 236, 244, 248, 259, 262 y 264.

<sup>2</sup> “Lo patético de la relación erótica es el hecho de ser dos, y que el otro es en ella absolutamente otro”, dice, al respecto, Emmanuel Lévinas (1906-1995). Emmanuel LÉVINAS: “El amor y la filiación”, en *Ética e infinito* (1982), trad. de Jesús María Ayuso Díez, Antonio Machado Libros, Madrid, 2008, p. 58.

<sup>3</sup> [“Azar procedente de los altibajos / De la simetría entretejida en el meandro eterno de Eros”] Hermann BROCH: *En mitad de la vida. Poesía completa*, Edición bilingüe, pról. de Clara Janés, trad. y epílogo de Montserrat Armas y Rafael José Díaz, Igitur, Tarragona, 2007, p. 26.

<sup>4</sup> Francisco RODRÍGUEZ ADRADOS: *Sociedad, amor y poesía en la Grecia antigua... Opere citato*, p. 31.

Hay más voces griegas que aluden al amor, pero su uso es más limitado; de ellas, presentamos dos: *storge* (στοργή) y *ágape* (ἀγάπη)<sup>1</sup>. La primera alude al amor del protegido por su protector, de ahí que sea un vocablo prácticamente limitado al espacio familiar:

Un niño (...) ama [στέργει, *stérgei*] y será amado por los que lo engendraron, y, cuando busque refugio entre sus familiares, descubrirá en sus parientes sus únicos aliados (*Leyes*, Libro VI, 754b)<sup>2</sup>.

El *ágape*<sup>3</sup> goza de mayor peso, mas no por el papel que juega en la Grecia clásica, sino por el que juega siglos después en el cristianismo. Una vez que será el protagonista del segundo capítulo, ahora vale decir que el *ágape* es un amor que, sin la pasión del *érōs* y el vigor de la *philia*, porta la gratitud hacia el protector que hemos visto en la *storge*. Podemos ilustrarlo con un paso de las *Memorabilia* en el que Jenofonte (ca. 431-354 a. C.) explica que Aristarco (ca. siglo IV a. C.) no sabía gestionar los conflictos que habían surgido a raíz de vivir con unas parientes ociosas. Después de consultar a Sócrates, Aristarco logra dar solución al problema, gracias a lo cual sus familiares le “querían como protector y él les tenía afecto [ἡγάπα, *ēgapa*] porque [ellas] eran útiles” (*Recuerdos de Sócrates*, II, 39, 12)<sup>4</sup>.

La principal virtud de la *philia*, por su lado, es la de procurar vínculos calmados, armoniosos y prolongados, lejos de los generados por *érōs*, allí donde se presenta.

Y, desde un prisma político, Atenas es uno de los cúlmenes de la *philia*, que ayuda a armar el régimen. En el siglo de Pericles (495-429 a. C.), la ciudad-Estado es el lugar en el que los ciudadanos ven la posibilidad de alcanzar la *eudaimonia* (εὐδαιμονία), un

<sup>1</sup> Cfr. William BARKLAY: *New Testament Words* (1958), Westminster John Knox Press, Louisville, 1964, pp. 17 y siguientes.

<sup>2</sup> PLATÓN: *Diálogos VIII. Leyes (libros I-VI)*, trad. de Francisco Lisi, rev. de Alfonso Silván Rodríguez, Gredos, Madrid, 1999, p. 443.

<sup>3</sup> Nussbaum sintetiza en unas líneas las singularidades de los tres amores que hemos visto: “Ancient Greek *erōs* is not mutual: it is an intense erotic longing for an object, which includes the thought of possession and control of the object. It is explicitly contrasted with *philia*, a type of love that need not be sexual (although it may be), and that centrally involves reciprocity and mutual benefit; also with *agapē*, a selfless and usually nonsexual benevolent love” [“*Érōs*, en la Antigua Grecia, no es recíproco: es un deseo intenso y sostenido por un objeto, e incluye un pensamiento de posesión y de control del mismo. Contrasta explícitamente con *philia*, un tipo de amor que no es necesariamente sexual (aunque puede serlo) y que implica un beneficio mutuo y recíproco. Lo mismo que el *ágape*, un amor incondicional y usualmente casto”, trad. prop.] Martha C. NUSSBAUM: *Upbeavals of Thought. The Intelligence of Emotions...* Op. cit., p. 164.

<sup>4</sup> JENOFONTE: *Recuerdos de Sócrates*, en *Recuerdos de Sócrates. Económico. Banquete. Apología de Sócrates*, introd., trad. y not. de Juan Zaragoza, rev. de Manuel Serrano Sordo, Gredos, Madrid, 1993, p. 96.

propósito alentado por la puesta en común de los iguales –y, en según qué oportunidades, de los que no lo son–. Una vez que el gobierno popular pierde vigencia, la *philia*, siguiendo a los dioses de Esquilo (525-456 a. C.)<sup>1</sup>, sale de la polis y se guarece en la privacidad: ya no es un lazo político, sino social; ya no es una virtud pública, sino un asilo personal.

## § Al principio, ¿es la *philia*? El *kosmos* y los dioses

El desorden es esencial para la “creación”,  
en tanto que ésta se define por cierto “orden”<sup>2</sup>

Paul Valéry

El rol de la *philia* en el origen del planeta y de los dioses es capital, mas no siempre por su *hegemonía* (ἡγεμονία). Los griegos piensan que son *érōs* y ella –ora uno, ora los dos– los que han procurado la unión de los dioses y de los elementos que vagaban por el orbe. El punto es que, según podremos ver a continuación, el origen es un *tópos* alterado, *kaos* (χάος), que precisa de las virtudes de la *philia* para ir dando paso a la ordenación: *kosmos*<sup>3</sup>.

Ferécides de Siro (ca. siglo VI a. C.), uno de los maestros de Pitágoras (ca. 569-475 a. C.), no es el primero en elaborar una cosmogonía, ya que Hesíodo (ca. siglo VIII a. C.) había elaborado la suya (*Teogonía*, 116-125) hacía alrededor de cien años, pero le presentamos en primer lugar porque sus versos cuentan la formación del mundo, al tiempo que los del aedo habían profundizado en la multiplicación de los dioses, que

<sup>1</sup> “Rogad que la torre nos ponga a cubierto de lanza enemiga, porque también eso es cosa que viene de dioses; sino que hay un dicho que afirma que abandonan los dioses una ciudad cuando es conquistada” (*Los siete contra Tebas*, 216-219). ESQUILO: *Los siete contra Tebas* (467 a. C.), en *Tragedias*, introd. de Manuel Fernández Galiano, trad. y not. de Bernardo Perea Morales, rev. de Beatriz Cabellos Álvarez, Gredos, Madrid, 1986, p. 278.

<sup>2</sup> Paul VALÉRY: “La invención estética” (1938), en *La invención estética y otros escritos sobre arte*, trad. de Carmen Santos, José Luis Arantegui y Paul Châtenois, Casimiro, Madrid, 2018, p. 65.

<sup>3</sup> Valga sacar a colación unas líneas de Cornelius Castoriadis (1922-1997) al respecto: “Todo lo que dicen los poemas homéricos y la mitología tiene su punto de partida en una comprensión del mundo como incomprensible, del mundo como caos, creándose sobre un fondo de caos y, a partir de ahí, volviéndose en parte cosmos, es decir, orden, universo ordenado en el cual entonces la comprensión de lo incomprensible vuelve a tomar plenamente sus derechos, porque primeramente el cosmos mismo no tiene ningún sentido en la aceptación humana y antropológica del término. Para decirlo brevemente, no está hecho para el hombre ni tampoco contra el hombre: está ahí, tiene su orden, y el hombre nace y muere ahí dentro”. Cornelius CASTORIADIS: *Lo que hace a Grecia 1: de Homero a Heráclito. Seminarios 1982-1983. La creación humana II*, pref. y not. de Enrique Escobar, Myrto Gondicas y Pascal Vernay, trad. de Sandra Garzonio, rev. de Hernán Martignone, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2006, p. 66.

pueblan un planeta constituido. Aun así, la formación del mundo se produce, según los dos autores, gracias a la unión de los dioses, por lo que sendos procesos se dan a la par.

Ferécides escribe que, en el principio de los tiempos, hay tres presencias<sup>1</sup>: las de Chronos, el dios del tiempo; Zas, Zeus en potencia; y Ctonia, luego Gea, la diosa de la Tierra, que por ahora no ha sido agraciada con el planeta. Chronos alumbra en solitario —es decir, por onanismo— a Zeus, después de lo cual el soberano del Olimpo se une con Ctonia, precisamente el episodio plasmado por Ferécides en su fragmentado poema:

## I

... y en honor  
suyo construyen casas  
numerosas y magníficas.  
Y cuando terminaron todo eso,  
con el mobiliario y los criados  
y las criadas y todo lo necesario,  
cuando todo está preparado,  
se celebra la boda. Y cuando  
llega el tercer día  
de celebración nupcial,  
entonces Zas fabrica un manto  
soberbio y esplendoroso, y  
en él borda a todo color Tierra  
y Ogeno y los palacios  
de Ogeno...

## II

... de que la boda sea  
tuya, te hago esta ofrenda.  
Tú, recibe mi saludo y únete  
conmigo. Dicen que así fue como  
se descubrió por primera vez  
a la novia; y de ahí

---

<sup>1</sup> Cfr. Roxana María MARTÍNEZ NIETO: *La aurora del pensamiento griego. Las cosmogonías prefilosóficas de Hesíodo, Alcman, Ferécides, Epiménides, Museo y la Teogonía órfica antigua*, Trotta, Madrid, 2000, p. 95.

surgió la costumbre para  
 los dioses y para los  
 hombres. Y ella le respondió  
 aceptando su don del manto...<sup>1</sup>

Zeus no solamente fecunda a Ctonia, sino que le regala la Tierra, gracias a lo cual pasa a ser Gea. Ello significa que el origen del mundo, siempre según los versos de Ferécides, se produce en virtud de la unión de dos deidades, un episodio en el que el profesor William K. C. Guthrie (1906-1981) ha vislumbrado la presencia de la *philia*: “The world was created by a conflation of the opposites through *philia* (...) to blend in Pherecydes”<sup>2</sup>.

Desde el prisma de *érōs*, es claro que Zeus ha sido alentado por él; desde el de la *philia*, los vínculos sexuales no vedan forzosamente su presencia. Ya decíamos con Rodríguez Adrados que los límites entre el primero y la segunda no siempre son precisos.

Una versión alternativa, la planteada por Proclo (410-485), postula que Eros, personificado ahora por Zeus, pudo haber generado un vínculo propiamente *philico*:

Ferécides solía decir que Zeus, cuando estaba a punto de crear, se transformó en Eros [Ἔρωτα], porque, habiendo compuesto el mundo de opuestos, los puso de acuerdo [εἰς ὁμολογίαν] y en amistad [φιλίαν] e inseminó a todas las cosas identidad [ταυτότητα] y unidad [ἕνωσιν] que penetra todo el universo<sup>3</sup>.

De las lecturas de Guthrie y de Proclo se siguen dos posibilidades: según la primera, es *philia* y no *érōs* la principal responsable de la unión de Zeus y Ctonia, por lo que el resultado es armonioso desde el principio; según la segunda, el único artífice de la misma es *érōs*, mas, en lugar de producir un resultado caótico, genera un orden propio de la *philia*

<sup>1</sup> *Apud* Giorgio COLLI: *La sabiduría griega II. Epiménides, Ferécides, Tales, Anaximandro, Anaxímanes, Onomácritos* (1978), trad. de Dionisio Mínguez, Trotta, Madrid, 2008, pp. 79 y 81.

<sup>2</sup> “In the earlier and more mythical cosmogony of Pherecydes (...) the world was created by a conflation of the opposites through *philia* (...) The opposites were made to blend in Pherecydes” [“En la antigua y más mítica cosmogonía de Ferécides (...) el mundo se creó por la combinación de los opuestos por medio de la *philia* (...) Según Ferécides, los opuestos se hicieron para armonizarse”, trad. prop.] W. K. C. GUTHRIE: *A History of Greek Philosophy* (Volume 3, Part 1: The Sophist), Cambridge University Press, Londres, Nueva York y Melbourne, 1969 [reimpresión, 1977], p. 149 (n. 3).

<sup>3</sup> *Ap.* Ernst DIEHL (ed.): *Procli Diadochi in Platonis Timaeum Commentaria*, Lipsiae, 1930; en Roxana María MARTÍNEZ NIETO: *La aurora del pensamiento griego... Op. cit.*, p. 101.

—de ahí que la palabra *φιλίαν* conste en el escrito original—. Óptese por la lectura de Guthrie o por la de Proclo, la *philia* siempre es vector de orden y armonía: en el primer caso, por ser causante de la unión; en el segundo, por ser un feliz resultado de la misma<sup>1</sup>.

Ferécides, Proclo y Guthrie han aludido a la unión de los opuestos, un gesto significativo, ya que Platón opina que una *philia* protagonizada por ellos es “terrible y salvaje” y veda la reciprocidad (*Leyes*, Libro VIII, 837b)<sup>2</sup>. El autor de la *República* piensa en el vínculo personal, no así Proclo, que lo hace sobre los elementos que forman el orbe: después de Zeus y Ctonia, los mismos viven *de acuerdo, en amistad, con identidad y unidad*.

Sin salir de las páginas del propio Platón, podemos dar con varias pruebas del lazo que vincula a las dos áreas: el *kosmos*<sup>3</sup> y la amistad de los seres humanos; veamos tres de ellas.

El primero versa sobre un lugar común del pensamiento griego, la unión de los afines: no olvidemos que Anaxágoras (500-428 a. C.) ya había planteado que lo frío se une a lo húmedo y se aleja de lo caliente o lo seco, y viceversa, con lo que propicia la formación del agua y de la tierra (fr. 15 y 16)<sup>4</sup>. En el *Lisis*, uno de los diálogos que Platón escribe durante sus años de juventud, Sócrates recupera los viejos postulados sobre la unión de los elementos afines que dan lugar al *kosmos* y se pregunta sobre la oportunidad de ponerlos en práctica en los vínculos de amistad que protagonizan los seres humanos:

<sup>1</sup> Guthrie y Proclo no son los únicos que piensan con provecho sobre el poema de Ferécides; léanse las líneas —en las que, por cierto, vuelve a presentarse la *philia*— de una de las principales admiradoras del mundo griego que ha visto el siglo XX: “Ferécides decía que Zeus se había transformado en Amor en el momento de crear, pues había conformado el orden del mundo a partir de los contrarios, y le había infundido la proporción y la amistad, y había sembrado en todas las cosas la identidad y la unidad que se esparce a través del universo”. Simone WEIL: *Intuiciones precristianas* (1942), trad. de Carlos Ortega, Trotta, Madrid, 2004, p. 23.

<sup>2</sup> “La amistad [*φιλία*] de contrarios [*ἐναντίων*] es terrible y salvaje [*δεινὴ καὶ ἄγρια*] y, a menudo, no cultiva en nosotros la reciprocidad [*κοινὸν*]”. PLATÓN: *Diálogos IX. Leyes (libros VII-XII)*, trad. de Francisco Lisi, rev. de Alfonso Silván Rodríguez, Gredos, Madrid, 1999, p. 96.

<sup>3</sup> Igual que Immanuel Kant, que veintidós siglos después vuelve a usar una imagen cósmica en la que el amor es protagonista: “En virtud del principio de *amor recíproco* necesitan *acercarse* continuamente entre sí, por el principio del *respeto* que mutuamente se deben, [los seres racionales] necesitan mantenerse *distantes* entre sí; y si una de estas dos grandes fuerzas morales desapareciera, la nada de la inmoralidad, con las fauces abiertas, se tragaría el reino entero de los seres (morales), como una gota de agua”. Immanuel KANT: *Metafísica de las costumbres* (1797), est. prel. de Adela Cortina, trad. de Adela Cortina y Jesús Conill, Tecnos, Madrid, 2005 [cuarta edición, 2018], pp. 317-318. Énfasis en el original.

<sup>4</sup> Cfr. Alberto BERNABÉ: “Anaxágoras de Clazómenas”, en *Fragmentos presocráticos: de Tales a Demócrito...* Op. cit., p. 306.

¿No han llegado, en efecto, a tus manos escritos de gente muy sabia que dicen estas mismas cosas, a saber, que lo semejante siempre tiene que ser amigo [φίλον] de lo semejante? Me refiero a esos que han hablado y escrito sobre la naturaleza y sobre el todo [φύσεώς τε καὶ τοῦ ὅλου] (*Lisis*, 214b)<sup>1</sup>.

Es una idea sobre la que Platón vuelve en varias oportunidades. En el *Gorgias*, escrito varios lustros después, Sócrates, en plena especulación sobre las características de la persona respetable —prudente y ajena al libertinaje—, usa de pronto una imagen cósmica:

Dicen los sabios, Calicles, que al cielo, a la tierra, a los dioses y a los hombres los gobiernan la convivencia, la amistad [φιλίαν], el buen orden [κοσμιότητα], la moderación [σωφροσύνην] y la justicia [δικαιοσύνην], y por esta razón, amigo, llaman a este conjunto «cosmos» (orden) [κόσμον] y no desorden [ἀκοσμίαν] y desenfreno [ἀκολασίαν] (*Gorgias*, 507e-508a)<sup>2</sup>.

Finalmente, en el *Timeo*, ya de sus últimos años, Platón piensa que el hacedor del mundo no ha de olvidar procurar al mismo una potencia que garantice el vínculo de los elementos aislados, ya que sin ella no podrían alcanzar un alto grado de unidad. Dichos elementos son el fuego, el agua, la tierra y el aire, que han de contar con la proporción justa:

A partir de tales elementos, en número de cuatro, se generó el cuerpo del mundo. Como concuerda por medio de la proporción, alcanzó la amistad [φιλίαν], de manera que, después de esta unión, llegó a ser indisoluble [ἄλυτον] para otro que no fuera el que lo había atado (*Timeo*, 32c)<sup>3</sup>.

Platón siempre vincula a la *philia* con un lazo pausado y perduradero, idea en la que el pensador va profundizando con el tiempo. En el *Lisis*, a Sócrates le habría gustado probar que la amistad humana sigue las mismas reglas que el *kosmos*, propósito del que no sale

<sup>1</sup> PLATÓN: *Lisis*, trad. de Emilio Lledó, en *Diálogos I. Apología, Critón, Eutífron, Ion, Lisis, Cármides, Hipias Menor, Hipias Mayor, Laques, Protágoras*, introd. de Emilio Lledó, trad. y not. de Julio Calonge Ruiz, Emilio Lledó y Carlos García Gual, rev. de Carlos García Gual y Pedro Bádenas, Gredos, Madrid, 1981 [segunda reimpresión, 1985], p. 297.

<sup>2</sup> PLATÓN: *Gorgias*, trad. de Julio Calonge Ruiz, en *Diálogos II. Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Crátilo*, trad., introd. y not. de Julio Calonge Ruiz *et al.*, rev. de José Luis Navarro y Carlos García Gual, Gredos, Madrid, 1983 [segunda reimpresión, 1992], p. 118.

<sup>3</sup> PLATÓN: *Timeo*, trad. de Francisco Lisi y rev. de Mercedes López Salvá, en *Diálogos VI. Filebo, Timeo, Critias*, trad., introd. y not. de María Ángeles Durán y Francisco Lisi, rev. de Mercedes López Salvá y Carlos García Gual, Gredos, Madrid, 1992 [primera reimpresión, 1997], pp. 175-176.



airoso —luego volveremos sobre ello—. Después, en el *Gorgias*, el propio Sócrates elogia un orden regido por la *convivencia*, la *amistad*, la *moderación* y la *justicia* que ya gobierna el *kosmos* y las relaciones humanas. Al final, la *philia* del *Timeo* es el resultado del “vínculo más bello [δεσμὸν δὲ κάλλιστος]”, que logra que “él mismo [, el dios,] y los elementos por él vinculados alcancen el mayor grado posible de unidad [ἁναλογία]” (*Timeo*, 31c)<sup>1</sup>.

Las páginas que hemos visitado nos dan pistas sobre la valiosa polivalencia de la *philia*, presente por igual en dos áreas que, a primera vista, no guardan relación.

Empédocles (ca. 494-434 a. C.), por su parte, piensa que las presencias originarias<sup>2</sup> no son las de Chronos, Zas y Ctonia, sino las de Amistad (Φιλότης, *Philótēs*) y Odio (Νεῖκος, *Neĩkos*), opuestas y en litigio. Ello significa que el mundo ya no es fruto de la unión de los dioses alentados por *érōs* o *philia*, sino el resultado de la presencia de *Philótēs* mismo.

En opinión del pensador de Agrigento, el orbe surge de la victoria de las cualidades de *Philótēs* sobre las de *Neĩkos*, ya que la primera agrupa a los elementos procurando su unidad; al tiempo que el segundo, por oposición, origina su separación (fr. 14 [21])<sup>3</sup>.

Empédocles plantea que hay períodos en que rige uno de los dos, ora *Philótēs*, ora *Neĩkos*. Ello ayuda a vislumbrar por qué Eros, “el primero de los dioses” (fr. 13)<sup>4</sup> según Parménides (ca. 540-470 a. C.), no participa en su relato: sin él, los elementos vienen y van en virtud de si opera Amistad u Odio, mas no se unen con urgencia o agitación<sup>5</sup>:

Por turnos prevalecen en el curso del ciclo, se amenguan mutuamente y se acrecientan por turno prefijado, pues solo ellos son reales, mas en su mutuo recorrerse se tornan

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 175.

<sup>2</sup> “Como eran antes, en efecto, siguen siendo y seguirán; y nunca, creo, de ninguno de los dos ha de vaciarse el tiempo inagotable” (fr. 11 [16]). Alberto BERNABÉ: “Empédocles de Agrigento”, en *Fragmentos presocráticos: de Tales a Demócrito...* Op. cit., p. 250.

<sup>3</sup> “En el Odio cada cosa es de forma diferente y va por separado, en cambio en la Amistad caminan juntos y son mutuamente deseados. De ellos todo cuanto fue y cuanto es ha de ser luego nació: árboles, varones y mujeres, fieras, pájaros y peces de acuática crianza, y dioses sempiternos, excelsos por las honras que reciben”. *Ibid.*, p. 251.

<sup>4</sup> Alberto BERNABÉ: “Parménides de Elea”, en *Ibid.*, p. 193.

<sup>5</sup> Mas, solo sea por una vez, la unión no es duradera: “En la medida en que lo uno está habituado a nacer de lo múltiple y en la medida en que, a su vez, al disociarse lo uno, lo múltiple resulta, en ese sentido nacen y no es perdurable su existencia” (fr. 16 [26]). Alberto BERNABÉ: “Empédocles de Agrigento”, en *Ibid.*, p. 253.

hombres y especies de otros animales. Unas veces por Amistad [*Φιλότητι*] concurriendo en un solo orden del mundo [*εἰς ἓνα κόσμον*], otras por el contrario separados cada uno por su lado por la inquina de Odio [*Νείκεός ἔχθει*], hasta que, en uno combinados, acabe por surgir en lo profundo el todo (...) En la medida en que estos cambios incesantes jamás llegan a su fin, en ese sentido son siempre inmutables [*ἀκίνητοι*] en su ciclo (fr. 16 [26])<sup>1</sup>.

La voluntad de procurar un orden al mundo late en sus palabras: la presencia de dos figuras alegóricas es la vía elegida por Empédocles para que los elementos se vinculen *de acuerdo y en amistad*, con *identidad y unidad*, por volver a decirlo con Proclo. El agrigentino ultima su planteamiento con la alternancia de las dos potencias: si el ciclo de *Neĩkos*, *por la inquina*, da lugar a “lo múltiple” (fr. 16 [26])<sup>2</sup>, el de *Philótēs* origina a su vez “un redondo esfero [*Σφαῖρος*, *Sphaĩros*], ufano por la inmovilidad que lo circunda” (fr. 22 [29-28])<sup>3</sup>.

Donde Ferécides dice que el *kosmos* surge de la unión de los dioses alentada por la *philia*, Empédocles eleva a *Philótēs* al rango de deidad. De la misma forma que, según el primero, la *philia* ayuda a formar el *kosmos*; según el segundo, el *kosmos* es *Philótēs* mismo, gracias a que, con su sola presencia, “se va apartando Odio a los confines” (fr. 20 [36])<sup>4</sup>.

Sobre la propuesta de Empédocles, Aristóteles plantea que, en lugar de Amistad y Odio, podría aludirse al Bien [*ἀγαθόν*, *agathós*] y al Mal [*κακόν*, *kakón*] (*Metafísica*, Libro I, 3, 984b, 33-985a, 9)<sup>5</sup>. Mas el pensador de Estagira agrega una oportuna salvedad, ya que advierte que *Neĩkos* no es el único que genera alteraciones en el mundo: durante los períodos en los que reina el Odio, los elementos se aíslan, de forma que *Philótēs*, al volver a agruparlos, clausura el orden que *Neĩkos* había erigido (Libro I, 3, 985a, 24-28)<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> *Ibid.*

<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 254.

<sup>4</sup> *Ibid.*

<sup>5</sup> “En la naturaleza se da también lo contrario del bien, y (...) no solo hay orden y belleza, sino también desorden y fealdad, y que los males son más abundantes que los bienes, y las cosas feas más que las bellas, he aquí que otro introdujo la Amistad [*φιλίαν*] y el Odio [*νεῖκος*], cada uno como causa (...) de unos y de los otros (...) Si se sigue y comprende atencionalmente a su pensamiento y no al modo confuso en que Empédocles se expresa, se hallará que la Amistad es la causa de los bienes y el Odio de los males. Conque seguramente acertaría quien dijera que Empédocles propuso, y propuso por vez primera, el Mal y el Bien como principios, dado que la causa de todos los bienes es el Bien mismo [y la de los males, el Mal]”. ARISTÓTELES: *Metafísica*, trad. de Tomás Calvo Martínez, rev. de Paloma Ortiz, Gredos, Madrid, 1994 [segunda reimpresión, 2003], p. 86.

<sup>6</sup> El argumento de Aristóteles es el siguiente: “En muchos aspectos es la Amistad la que separa [*διακρίνει*] y el Odio el que une [*συνκραίνει*]: así, cuando el Universo se disgrega [*διίστηται*] en los elementos bajo la acción del Odio, el fuego se concentra formando una unidad [*τότε τὸ πῦρ εἰς ἓν συγκαίνεται*], y también cada uno de los demás elementos: pero cuando nuevamente, bajo la acción de la Amistad, se reúnen [*συνλίσσιν*] hasta formar la

Empédocles, aun así, opina que *Philôtēs* es superior, ya que genera el Uno (ένός, *henós*)<sup>1</sup>, el ser perfecto; al punto que Aristóteles dice que la Amistad del agrigentino es el “dioss máximamente feliz [εὐδαιμονέστατον θεόν]” (*Metafísica*, Libro III, 4, 1000b, 3)<sup>2</sup>.

Durante el proceso de formación del *kosmos*, los dioses se han seguido multiplicando. Y una de las voces que da cuenta de ello es la de Hesíodo, autor del primer relato ordenado sobre el origen y la procreación de los mismos<sup>3</sup>. Mas, en oposición a la *phília* de Platón y al *Philôtēs* de Empédocles, la versión de la *Philóteta* (Φιλότῆτα) de Hesíodo es aciaga.

La primera línea sobre los dioses advierte de la presencia original del Caos<sup>4</sup>; la segunda, de la de Gea, diosa de la Tierra (*Teogonía*, 116-119), que procura un espacio al resto de deidades. Después, Hesíodo presenta a Eros<sup>5</sup>, un dios al que elogia sin vacilar:

---

unidad (del Universo), necesariamente ocurre que las partículas se separan [διακρίνεσθαι] otra vez de cada uno de ellos”. *Ibid.*, p. 87.

<sup>1</sup> No así Aristóteles, que escribe: “[Empédocles] establece cierto principio, el Odio, como causa de la corrupción [φθοράς]; pero, de otra parte, no parece menos cierto que el Odio es también causa de generación [γεννᾶν], excepto para lo Uno (...) [Mas] el Odio no es causa de la corrupción en mayor grado que lo es del ser [εἶναι]; del mismo modo, tampoco la Amistad lo es del ser, ya que al reunir las cosas en una, destruye [φθεῖρει] todas las demás” (*Metafísica*, Libro III, 4, 1000a, 27-29 y 1000b, 9-11). *Ibid.*, pp. 150-151.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 150.

<sup>3</sup> Cfr. Roxana María MARTÍNEZ NIETO: *La aurora del pensamiento griego...* Op. cit., p. 25.

<sup>4</sup> Es oportuno advertir desde el principio que Caos, en la *Teogonía* de Hesíodo, no es una ausencia de orden, sino más bien una “gouffre sombre, vide *aérien* où rien n'est distingué” [“Oscura sima, vacío *aéreo* donde nada es distinguido”], en palabras de Jean-Pierre Vernant (1914-2007). El profesor galo no pasa por alto el vínculo de Χάος con Χάσμα –“ouverture béante” [“Orificio abierto”]– y con Χαίνω, Χάσσω, Χαομῶμαι –“s'ouvrir, béer, bâiller” [“Abrir, abierto, bostezar”, trad. prop.]–. Por lo mismo, Hans Blumemberg (1920-1996) plantea que Caos no es “die ungeordnete Gemengelage der Materie” [“La mezcla desordenada de materia”], sino “der undurchsichtige Raum der Heraufkunft von Gestalten ist” [“El espacio opaco del que surgen las formas”, trad. prop.] El catedrático de Filosofía del Derecho Ángel Sánchez de la Torre opina, por su lado, que “para los científicos actuales el “caos” habría sido ese momento, en que un máximo de energía-materia estaba reducida a una infinitud imprecisable”, un punto de partida para el que Hesíodo habría sido el primero que “propuso el término *kháos*”. Jean-Pierre VERNANT: *Mythe et pensée chez les Grecs. Études de psychologie historique* (1965), La Découverte, París, 1996, p. 377; Hans BLUMEMBERG: *Arbeit am Mythos* (1979), Suhrkamp, Frankfurt, 2006, p. 143 y Ángel SÁNCHEZ DE LA TORRE: *Hesíodo: caos y cosmos*, Ediciones Clásicas, Madrid, 2012, p. 34.

<sup>5</sup> Aristófanes parodia el origen de Eros (Έρως, ya no Έρος) propuesto por Hesíodo, que en *Los pájaros* sale de un “huevo lleno de viento [ὑπηνέμιον]” (*Los pájaros*, 695) puesto por Érebo, la Oscuridad. Platón, por su parte, da un giro a la progenitura de Eros (Έρως), una vez que, siguiendo al de la Academia –que, por cierto, había colocado una estatua del dios en las puertas de la misma– es el vástago de Penía (Πενία, *Penía*), la Pobreza, y de Poro (Πόρος, *Poros*), el Recurso, por lo que Eros “es siempre pobre” (*Banquete*, 203b) y, a la par, “valiente, audaz y activo” (203d). ARISTÓFANES: *Los pájaros*, en *Comedias II. Las nubes. Las avispas. La paz. Las aves*, intro., trad. y not. de Luis Gil Fernández, rev. de Carlos García Gual, Gredos, Madrid, 2011, p. 448 y PLATÓN: *Banquete*, trad. de Marcos Martínez Hernández, en *Diálogos III. Fedón, Banquete, Fedro*, trad., introd. y not. de Carlos García Gual, Marcos Martínez Hernández y Emilio Lledó, rev. de Luis Alberto de Cuenca y Prado, José Luis Navarro y Carlos García Gual, Gredos, Madrid, 1986 [primera reimpresión, 1988], p. 249.

Eros [Ἔρως], el más hermoso [κάλλιστος] de los dioses inmortales, que afloja los miembros y cautiva [δάμναται] de todos los dioses y todos los hombres el corazón [στήθεσσι νόον] y la sensata voluntad [ἐπιφρονα βουλήν] en sus pechos (*Teogonía*, 120-123)<sup>1</sup>.

Caos es la presencia original; Gea personifica el lugar en que los dioses prosperan y Eros es el artífice de los vínculos posteriores. Volviendo a los protagonistas de Ferécides, Caos recuerda a Chronos, Gea a Ctonia y Eros a Zeus: en su relato, Ferécides no había dado signos de preferencia por uno de ellos; no es el caso de Hesíodo, que elige a Eros.

El proceso que va del *kaos* al *kosmos* se repite ahora. Caos alumbró a dos de sus vástagos, Érebo y Noche (*Teogonía*, 124-126), que van dando forma al orden del mundo. La noche es peligrosa, ya que es la parte del día en la que no hay luz. Dado que los griegos de la Antigüedad se relacionan con lo que les rodea principalmente con la vista<sup>2</sup>, la claridad goza de gran consideración; la oscuridad, por su lado, siempre viene con el sueño, una muerte de la que es posible volver, de ahí que se guarden de simpatizar con ella<sup>3</sup>.

No es azaroso que Noche sea la progenitora de *Philóteta*, la Ternura (*Teogonía*, 225). Debemos puntualizar que, en los días de Hesíodo, la voz *philia* aún no ha sido pronunciada —después veremos cuándo surge—, de ahí, probablemente, que opte por *Philóteta*<sup>4</sup>. Con el fin de aclarar la propuesta del de Asara, es oportuno presentar a la prole de Noche, alumbrada por partenogénesis<sup>5</sup>: el “maldito” Moros; Tánato; Hipnos; “la tribu de los Sueños”; Burla; el “doloroso” Lamento; las Hespérides y, por último, las

<sup>1</sup> HESÍODO: *Teogonía*, trad. de Aurelio Pérez Jiménez, en *Obras y fragmentos*, trad. de Aurelio Pérez Jiménez y Alfonso Martínez Díez, rev. de Luis Alberto de Cuenca y Prado, Gredos, Madrid, 1978, p. 76.

<sup>2</sup> Cfr. Javier ROIZ: *El mundo interno y la política*, Plaza y Valdés, Madrid, 2013, p. 52.

<sup>3</sup> “Un hombre en la noche prende para sí una luz, apagada su vista, y, vivo como está, entra en contacto con el muerto al dormir. Despierto, entra en contacto con el durmiente” (fr. 48 [26]), plantea Heráclito. Alberto BERNABÉ: “Heráclito de Éfeso”, en *Fragmentos presocráticos: de Tales a Demócrito...* *Op. cit.*, p. 162.

<sup>4</sup> En genitivo, el *afecto* vuelve a ser protagonista en el verso 651, cuando Zeus pide unidad a los olímpicos hijos de Rea y Cronos contra los Titanes: “Mostrad vosotros vuestra terrible fuerza e invencibles brazos contra los Titanes en funesta lucha, recordando nuestra dulce amistad (φιλότητος)” (*Teogonía*, 649-652). HESÍODO: *Teogonía*, en *Obras y fragmentos...* *Op. cit.*, p. 100.

<sup>5</sup> La partenogénesis es una de las formas de reproducción usadas por las divinidades griegas, gracias a la cual no precisan unirse sexualmente. El caso de Noche podría dar una pista de una idea de profundas raíces en el pensamiento de la Grecia arcaica, a saber: “La mujer, por sí sola, solo puede engendrar el mal”. Verónica FERNÁNDEZ GARCÍA: “Nacer de hombre nacer de mujer, los nacimientos partenogénicos de las generaciones anteriores a los dioses olímpicos”, *Foro de Educación*, Número 11 (2009), p. 216.

“vengadoras implacables”: las Moiras –Cloto, Láquesis y Átropo<sup>1</sup>– y las Keres –el “azote para los hombres mortales” Némesis, Engaño, la “funesta” Vejez y Eris– (212-226)<sup>2</sup>.

Solo las Hespérides, “que, al otro lado del ilustre Océano, cuidan las bellas manzanas de oro y los árboles que producen el fruto” (*Teogonía*, 215-217), salen airosas del veredicto de Hesíodo. *Philóteta*, primero, es hija de Noche; segundo, hermana de la Muerte, del Sueño, del Destino, de la Burla, del Lamento, del Engaño y de la Vejez; y, tercero, tía de la Fatiga, del Olvido, del Hambre y de los Dolores, “que causan llanto” (228-229), de los Combates, las Guerras, las Matanzas, las Masacres, los Odios, las Mentiras, los Discursos, las Ambigüedades, el Desorden y la Destrucción “compañeros inseparables” (231), y del Juramento, “el que más dolores proporciona a los hombres de la tierra siempre que alguno perjura voluntariamente” (232-234)<sup>3</sup>, paridos después por su hermana Eris, la Discordia<sup>4</sup>. Salta a la vista que el linaje de *Philóteta* es un grupo de la peor ralea al lado del de Gea y de su hijo Urano (133-154), la abuela y el abuelo de la generación olímpica:

Zeus no tiene que temer a nadie más, con excepción de la diosa de la noche, un titán de la generación de los hermanos de Urano. Sabe que no se puede provocar a esta diosa; hay que respetarla y por eso a veces busca su consejo. Los olímpicos son sabedores de que pertenecen a la parte clara del mundo y ya no llenan la profundidad de la noche<sup>5</sup>.

No volveremos a saber de *Philóteta*, ya que la pluma de Hesíodo se limita a contar los avatares de la familia del Olimpo. En lo que respecta a la misma, Eros logra *cautivar* la *sensata voluntad en los pechos* de los dioses, un proceso que, lejos de originar un proceder sosegado, da lugar a una serie de episodios violentos, de los cuales la emasculación de Urano a cargo de Cronos (*Teogonía*, 155-182) es, probablemente, el más significativo.

<sup>1</sup> Sorprendentemente, Hesíodo escribe luego que las Moiras son hijas de Zeus y Temis, y que el primero les “otorgó la mayor distinción” (*Teogonía*, 904-905). HESÍODO: *Teogonía*, en *Obras y fragmentos...* *Op. cit.*, p. 109.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 80.

<sup>3</sup> *Ibid.*

<sup>4</sup> Entre Eris (Ἔρις) y Eros (Ἔρως) solo media una letra: la iota (ι) de Eris ocupa el mismo lugar que la ómicron (ο) de Eros; pero ya vemos que, en opinión de Hesíodo, solo la primera es origen de graves problemas. Al punto de que, en opinión de Carlos García Gual, las versiones de Eris y Eros presentadas por Hesíodo son *opuestas*: “Ahí [, al principio de la *Teogonía*,] surge Eros entre los poderes primigenios del Universo, a la par de Erebo, Noche y Cielo. Es una fuerza cósmica, que encuentra su opuesto luego en Eris, la discordia, surgida más tarde”. CARLOS GARCÍA GUAL: “Eros”, en *Diccionario de mitos*, Siglo XXI, Madrid, 2003, p. 139.

<sup>5</sup> Rüdiger SAFRANSKI: *El mal o el drama de la libertad...* *Op. cit.*, p. 19.

En los prolegómenos de un lazo erótico con Gea, Urano, que no guarda vigilancia, es asaltado por Cronos (*Teogonía*, 177-178); y, a renglón seguido, Afrodita, gracias a que las aguas han sido fertilizadas con el semen de Urano, surge del mar de Chipre (194-199). En una palabra: Urano es agredido cuando sale a saludar a *érōs* y, a raíz de ahí, se presenta la diosa griega del amor<sup>1</sup>. Ya dice Hesíodo que “[a Afrodita] la acompañó Eros y la siguió el bello Hímero [el Deseo] al principio cuando nació, y luego en su marcha hacia la tribu de los dioses” (201-202)<sup>2</sup>. Son dos casos, los de Urano y Afrodita, ilustrativos de la presencia de Eros, el dios al que Hesíodo ha hecho responsable de unir a los dioses. Aun así, Jan Patočka (1907-1977) plantea, con generosidad, que *érōs* es el artífice del “luminoso mundo de los dioses olímpicos y de los hombres libres, autónomos y audaces”<sup>3</sup>.

Una de las claves del proceso es que *Philóteta*, olvidada por Hesíodo, no puede ayudar: la Ternura, en opinión del poeta griego, no ha venido al mundo en la familia adecuada.

En las últimas páginas, la *philia* —y sus dos parientes léxicas: *Philôtēs* y *Philóteta*—, ha sido, con Ferécides, responsable de la alianza que da lugar al planeta —según Guthrie— y el orden resultante de un lazo erótico —según Proclo—; con Platón, vector de ordenación del universo y de los lazos humanos; con Empédocles, artífice del orbe; y, con Hesíodo, prole de la diosa que roba la luz a los griegos. El *kosmos* sale airoso en los tres primeros casos,

---

<sup>1</sup> Apuleyo (ca. 125-180), unos siglos después, ya con protagonistas romanos, en *Amor y Psique*, el relato principal de la *Metamorphoseon Libri* —o *Asinus aureus*, *El asno de oro*, según san Agustín de Hipona (354-430), uno de sus paisanos más ilustres— presenta a Venus, a la que los celos que le genera Psique solo le producen una “violenta cólera [incendit animos]” y una “indigación [que] estalla en suspiros de rabia [gemens ac fremens indignatione]” (IV, 29, 5 y IV, 31, 1). Por ello, pide a su hijo Cupido que se asegure de que “esta joven se enamora perdidamente del último de los hombres [virgo ista amore flagrantissimo teneatur hominis extremi], un maldito de la Fortuna en su posición social, en su patrimonio y en su propia integridad personal [quem et dignitatis et patrimonii simul ei incolumitatis ipsius Fortuna damnavit]; en una palabra: un ser abyecto que no pueda hallar en el mundo entero otro desgraciado comparable a él [tamque infimi ut per totum orbem non inveniatur miseriae suae comparem]” (IV, 31, 3). En cumplimiento de lo solicitado por Venus, Cupido se dirige al padre de la protagonista, el soberano de Anatolia, que a su vez pide ayuda a Apolo en su oráculo de Mileto: “Sobre una roca de la alta montaña instala, ¡oh Rey!, un tálamo fúnebre y en él a tu hija ataviada con ricas galas. No esperes un yerno de estirpe mortal [Nec speres generum mortali stirpe creatum], sino un monstruo cruel con la ferocidad de la víbora [Sed saevum atque ferum vipereumque malum], un monstruo que tiene alas y vuela por el éter, que siembra desazón en todas partes [Quod pinnis volitans super aethera cuncta fatigat Flammaque et ferro singula debilitat], que lo destruye todo metódicamente a sangre y fuego, ante quien tiembla el mismo Júpiter, se acobardan atemorizadas las divinidades y retroce[de]n horrorizados los ríos infernales y las tinieblas del Estigio [Quod tremit ipse Iovis, quo numina terrificantur, Fluminaque horrescunt et Stygiae tenebrae]” (IV, 33, 1-2). Es decir: Eros; solo que con ropajes romanos: Cupido. APULEYO: *El asno de oro*, introd., trad. y not. de Lisardo Rubio Fernández, rev. de Manuel C. Díaz y Díaz, Gredos, Madrid, 1978 [primera reimpresión, 1983], pp. 134 y 136-137. Énfasis en el original.

<sup>2</sup> HESÍODO: *Teogonía*, en *Obras y fragmentos...* Op. cit., p. 79.

<sup>3</sup> Jan PATOČKA: “Vida en equilibrio y vida en la amplitud” (1938), en *Libertad y sacrificio*, trad. de Iván Ortega Rodríguez, Sígueme, Salamanca, 2007, p. 44.

ya que ora *philia*, ora *Philótēs*, gozan de un gran peso, lo que genera vínculos proporcionados y armoniosos. En la *Teogonía*, sin embargo, Eros proyecta sobre los dioses una sombra que produce celos, agresiones y venganzas: el rapto de *Philóteta*, unido al protagonismo del primero, dan pistas sobre la problemática agitación que rige en ella.

Pensando en lo que luego será la vertiente política de la *philia*, ahora podemos sacar dos lecciones de lo que hemos visto. En primer lugar, el *kosmos* viene ayudado por ella, lo que significa que la *philia* es una potencia ordenadora más propicia que el peligroso *érōs*. Y, en segundo, la *philia* se orienta a la felicidad, igual que la ciudad-Estado; ya lo ha dicho Aristóteles en sus páginas sobre el Uno y la Amistad: *el dios máximamente feliz*.

### § La *philia* y uno mismo: la *philautía*

L'homme est ainsi, cher monsieur, il a deux faces:  
il ne peut pas aimer sans s'aimer<sup>1</sup>

**Albert Camus**

Una mañana de 1917, Robert Walser (1878-1956) sale a dar uno de sus largos paseos. Hacia la mitad del mismo —ya sea por la “libertad racional” (638)<sup>2</sup> propia de los caminantes, según Friedrich Nietzsche (1844-1900); ya sea por la “singulière ivresse” que, al decir de Charles Baudelaire (1821-1867), procura al “promeneur solitaire et pensif” una “universelle communion” (XII)<sup>3</sup>—, los pensamientos del suizo, liberados de la opacidad que genera la agitación del día a día, van ganando altura. Finalmente, “entre lo verdadero y lo viviente”<sup>4</sup>, con la vista sobre el paisaje, pronuncia unas palabras de primer orden:

<sup>1</sup> [“El hombre es así, mipreciado señor, posee dos caras: no sabe amar sin amarse”, trad. prop.] Albert CAMUS: *La chute*, Gallimard, París, 1956, p. 38.

<sup>2</sup> Friedrich NIETZSCHE: *Humano, demasiado humano. Un libro para espíritus libres* (Volumen 1) (1878), pref. de Marco Parmeggiani, en *Obras completas* (Volumen III: Obras de madurez I), ed. dirigida por Diego Sánchez Meca, trad., introd. y not. de Jaime Aspiunza *et al.*, Tecnos, Madrid, 2014, p. 271.

<sup>3</sup> [“Embriaguez singular”, “Caminante solitario y reflexivo”, “Comunión universal”] Es preciso advertir que el poeta galo alude a la unión del paseante con las masas, no con el paisaje, de ahí el título de la pieza: “Les foules” [“Las multitudes”, trad. prop.] Charles BAUDELAIRE: “Les foules”, en *Le Spleen de Paris. Petit Poèmes en prose* (1862), ed. de Robert Kopp e introd. de Georges Blin, Gallimard, París, 2006 [2019], p. 127.

<sup>4</sup> “Entre lo verdadero y lo viviente” son las palabras con que Paul Valéry (1871-1945) zanja el relato de un paseo que, tres lustros después del de Walser, plasma en uno de sus libros: “Estuve vagando casi todo el día, recorriendo la ciudad y el puerto. Pero la marcha pura y simple no hace sino excitar al que piensa: le apremia, le hace aminorar. La ley de los pasos iguales se somete a todos los delirios, incitando por igual a nuestros demonios y a nuestros dioses. Antaño había conocido el impulso de la invención feliz y el arrebato de un cuerpo

Was wir verstehen und lieben, das versteht und liebt auch uns. Ich war nicht mehr ich selber, war ein anderer und doch gerade darum erst recht wieder ich selbst. Im süßen Liebeslichte erkannte ich oder glaubte ich erkennen zu sollen, daß vielleicht der innerliche Mensch der einzige sei, der wahrhaft existiert<sup>1</sup>.

La armonía con lo que nos rodea exige primero la armonía con uno mismo y, a la luz de las líneas de Walser, la vía propicia es un *self* paciente y generoso. Él podría decirlo con una sola palabra, ya que el suyo es, principalmente, amante. Y el que ama es, a su vez, amado, solo sea por el amor que proyecta: “Liebt die Liebe”<sup>2</sup>, escribe Friedrich Hölderlin (1770-1843). He ahí el origen de una alteridad que, en lugar de violentar el proceso, gratifica a Walser en su unidad: es “la [presencia] del tú que se ama y que te quiere”<sup>3</sup>, al decir del profesor Josep Maria Esquirol. A sabiendas de que el amor es originado y recibido en los adentros –el *ídios* (ἴδιος), o, por usar una palabra más usual en la Grecia clásica: la *psyché* (ψυχή)–, Walser, en “el estado de ánimo ya puro y despierto propio de la vida del convaleciente”<sup>4</sup>, plantea que *der innerliche Mensch* es el que *wahrhaft existiert*.

El literato suizo ha visitado una idea avanzada por Aristóteles en el siglo IV a. C., la *philautía* (φιλαυτία), palabra que el vocabulario griego debe al pensador de Estagira.

Después del orbe y de los dioses, viene el ser humano: “De todas las cosas la medida es el hombre, de las que son en cuanto son, y de las que no son en cuanto no son” (Libro IX, 51)<sup>5</sup>, en palabras de Protágoras (ca. 485-411 a. C.). De ahí que que no deba sorprender que los griegos –o, más propiamente, Aristóteles– piensen que la *philia* parte de uno

---

enérgicamente guiado por aquello que place y se alumbra divinamente (...) Sentí de inmediato el poder, y la vanidad del poder, que me impedía gozar de esta magnificencia de la calma y participar del momento mismo. Me detuve un instante, como... entre las apariencias y los fantasmas, entre lo verdadero y lo viviente”. Paul VALÉRY: *La idea fija* (1932), trad. de Carmen Santos, Antonio Machado Libros, Madrid, 2004, pp. 18-19.

<sup>1</sup> [“Lo que entendemos y amamos también nos entiende y nos ama. Yo ya no era yo, sino otro, y es por ello que volvía a ser yo mismo. En la luz dulce del amor reconocí, o pensé que debía reconocer, que tal vez el hombre interior es el único que verdaderamente existe”, trad. prop.] Robert WALSER: *Der Spaziergang*, Huber & Co., Frauenfeld y Leipzig, 1917, p. 62.

<sup>2</sup> [“Siempre ama el Amor”] Friedrich HÖLDERLIN: *Odas*, Edición bilingüe, trad. y not. de Txaro Sontoro, texto de Virginia Euri Careaga y nota introductoria de Anacleto Ferrer, Hiperión, Madrid, 1999 [tercera edición, 2014], pp. 178 y 179.

<sup>3</sup> Josep Maria ESQUIROL: *La penúltima bondad. Ensayo sobre la vida humana*, Acantilado, Barcelona, 2018, p. 40.

<sup>4</sup> Walter BENJAMIN: “Robert Walser” (1929), en *Obras. Libro II* (Volumen 1), ed. de Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser con la colaboración de Theodor W. Adorno y Gershom Scholem, ed. española de Juan Barja, Félix Duque y Fernando Guerrero con trad. de Jorge Navarro Pérez, Abada, Madrid, 2007, p. 334.

<sup>5</sup> Diógenes LAERCIO: “Protágoras”, en *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, trad., introd. y not. de Carlos García Gual, Alianza, Madrid, 2007 [segunda edición, 2013], p. 528.



mismo. Ella, que viene de ser artífice del *kosmos* gracias a sus virtudes, se libera ahora de sus viejos oropeles y pasa a protagonizar un proceso de armonización personal.

La *philia* genera un vínculo propicio con uno mismo, logro que después sirve de puente con el *oikos*. Es un viaje de ida y vuelta: la *philia*, que había partido de uno y se había proyectado sobre los allegados, se recibe a su vez procedente de ellos —ya sabemos que la reciprocidad es uno de los rasgos propios de la misma—. Aristóteles parte del siguiente punto: “Cada uno es el mejor amigo de sí mismo [φίλος αὐτοῦ], y debemos amarnos [φιλεῖν], sobre todo, a nosotros mismos [μάλιστα ἑαυτὸν]” (*Ética nicomáquea*, Libro IX, 8, 1168b, 11-13)<sup>1</sup>. El problema es que el vicio (*kakía*, κακία) se presta a ser la sombra de la virtud<sup>2</sup>, por lo que Aristóteles cuida al punto sus escritos sobre la *philautía*.

El Filósofo con letra capital, según suele ser presentado durante la Edad Media, opina que una de las claves radica en los propósitos. Por lo mismo, un deseo vehemente

<sup>1</sup> ARISTÓTELES: *Ética nicomáquea*, en *Ética nicomáquea. Ética endemia*, introd. de Emilio Lledó, trad. y not. de Julio Pallí Bonet, rev. de Quintín Racionero, Gredos, Madrid, 1985 [segunda reimpresión, 1993], p. 367.

<sup>2</sup> Rousseau vuelve sobre la idea de un amor de sí adecuado en oposición a uno que no lo es —gesto que, años después, es repetido a su vez por Kant, admirador del primero, con el *Selbstliebe*, el sano amor por sí, y la *Eigendiinke*, la vanidad—: el ginebrino opta por el *amour de soi*, el próspero amor de sí, por delante del *amour propre*, el peligroso amor propio. De las múltiples oportunidades en que Rousseau escribe sobre ellos, un fragmento del diálogo *Rousseau, juez de Jean-Jacques* muestra bien la oposición, una vez que en él se alude al origen de los mismos: primitivo el primero, *ergo* propicio; social el segundo, *ergo* sospechoso. Leamos a Rousseau: “Les passions primitives, qui toutes tendent directement à notre bonheur, ne nous occupent que des objets qui s’y rapportent et n’ayant que l’amour de soi pour principe sont toutes aimantes et douces par leur essence: mais quand, détournées de leur objet par des obstacles, elles s’occupent plus de l’obstacle pour l’écarter que de l’objet pour l’atteindre, alors elles changent de nature et deviennent irascibles et haineuses, et voilà comment l’amour de soi, qui est un sentiment bon et absolu, devient amour-propre; c’est-à-dire un sentiment relatif par lequel on se compare, qui demande des préférences, dont la jouissance est purement négative, et qui ne cherche plus à se satisfaire par notre propre bien, mais seulement par le mal d’autrui” (Primer diálogo) [“Las pasiones primitivas, que tienden directamente a nuestra felicidad, solo nos hacen preocuparnos por los objetos que se relacionan con ellas y que tienen como principio el amor de sí, son todas afectuosas y dulces en su esencia: mas cuando, desviadas de su objeto por los obstáculos, se afanan más en quitar el obstáculo que en alcanzar el objetivo, entonces cambian su naturaleza y se vuelven irascibles y odiosas, y entonces el amor de sí, que es un sentimiento bueno y absoluto, se convierte en amor propio; es decir, un sentimiento relativo por el cual nos comparamos, lo cual exige preferencias, cuyo disfrute es puramente negativo y que ya no busca satisfacerse por el bien propio, sino solamente con el mal ajeno”, trad. prop.] En 2016, Byung-Chul Han ha recogido la idea y dado sus propios argumentos: “No es lo mismo el narcisismo que el sano amor a sí mismo, que no tiene nada de patológico. No excluye el amor al otro. El narcisista, por el contrario, es ciego a la hora de ver al otro. Al otro se le retuerce hasta que el ego se reconoce en él. El sujeto narcisista solo percibe el mundo en las matizaciones de sí mismo. La consecuencia fatal de ello es que el otro desaparece”. Jean-Jacques ROUSSEAU: *Rousseau, juez de Jean-Jacques. Dialogue* (1776), advertencia sin autoría, A. Lichfield, Londres, 1780, p. 30 y Byung-Chul HAN: *La expulsión de lo distinto* (2016), trad. de Alberto Ciria, Herder, Barcelona, 2017, p. 40.

de riqueza, poder o placer corporal es vicioso (*Ética nicomáquea*, Libro IX, 8, 1168b, 15-22)<sup>1</sup>; mas uno de justicia o prudencia, al orientarse a la virtud, es razonable (25-30)<sup>2</sup>.

La solución al vicio es la potenciación de la razón (λόγος, *lógos*). Aristóteles piensa que la vertiente racional del alma posibilita la potestad sobre las pasiones, de ahí que sea uno de los rasgos más pronunciados en el virtuoso (*Ética nicomáquea*, Libro IX, 8, 1168b, 39-1169a, 1-6)<sup>3</sup>. Es probable que uno se ame a sí mismo, pero, una vez que la virtud no es un don especialmente prolífico (*Ética nicomáquea*, Libro IX, 1168b, 19)<sup>4</sup>, solo los virtuosos se aman con propiedad<sup>5</sup>. Es probable que Aristóteles, al elaborar sus planteamientos, pensara en el viejo rey de Tebas que, después de sacarse los ojos, vaga por Colono junto a Antígona, aguardando el ocaso<sup>6</sup>: “¡Ojalá llegara en buena hora para

<sup>1</sup> “Los que usan el término como un reproche llaman amantes de sí mismos [αὐτὸ φιλαύτους] a los que participan en riquezas [χορήμασι], honores [τιμαῖς] y placeres [ἡδοναῖς] corporales en una medida mayor de la que les corresponde; pues éstas son las cosas que la mayoría de los hombres desean y por las que se afanan como si fueran las mejores, y por eso son objeto de disputa. Los codiciosos [πλεονέκτης] de estas cosas procuran complacer sus deseos [ἐπιθυμίαις], y, en general, sus pasiones [πάθεσι] y la parte irracional del alma [ἄλογον τῆς ψυχῆς]. Así son la mayor parte de los hombres, de ahí que la denominación haya recibido un significado de algo que, en su mayor parte, es malo. Justamente, pues, se reprocha a los que son amantes de sí mismos [φιλαυτοῖς] en este sentido”. ARISTÓTELES: *Ética nicomáquea*, en *Ética nicomáquea. Ética eudemia...* Op. cit., p. 367.

<sup>2</sup> “Si alguien se afanara en (...) lo que es justo [δίκαιον], o lo prudente [σώφρονα], o cualquier otra cosa de acuerdo con la virtud [κατὰ τὰς ἀρετάς], y, en general por salvaguardar para sí mismo lo noble [καλόν], nadie lo llamaría egoísta [ἐαυτοῦ] ni lo censuraría. Y, sin embargo, podría parecer que tal hombre es más amante de sí mismo [φιλαυτον], pues toma para sí mismo los bienes [ἀγαθὰ] más nobles y mejores, y favorece la parte más principal de sí mismo, y la obedece en todo”. *Ibid.*, pp. 367-368.

<sup>3</sup> “Es claro, pues, que cada hombre [μὲν] es su intelecto, o su intelecto principalmente, y que el hombre bueno [ἐπιεικής] ama [ἀγαπᾷ] esta parte sobre todo. Por eso, será un amante de sí mismo en el más alto grado, pero de otra índole que el que es censurado, y diferirá de éste tanto cuanto el vivir de acuerdo con la razón [κατὰ λόγον] difiere del vivir de acuerdo con las pasiones [κατὰ πάθος], y el desear lo que es noble difiere del deseo de lo que parece útil”. *Ibid.*, p. 368.

<sup>4</sup> “Los codiciosos (...) procuran complacer sus deseos, y, en general, sus pasiones y la parte irracional del alma. Así son la mayor parte de los hombres”. *Ibid.*, p. 367.

<sup>5</sup> Hay una sutil línea que vincula a Aristóteles con Albert, uno de los personajes presentados por Johann W. von Goethe (1749-1832) en *Las desventuras del joven Werther*. En pleno debate con el protagonista, Albert dice: “El hombre que se deja arrastrar por las pasiones, pierde totalmente el uso de la razón y debe ser considerado como un borracho, como un demente”. *Demente*, una palabra que podría ilustrar la forma en que Aristóteles piensa a los que osan liberar las esclusas de la pasión. Goethe es sabedor de ello; por lo mismo, Albert es el antihéroe del libro y Werther un muchacho ardiente que personifica los valores opuestos, su *alter ego*. Es más, la respuesta de Werther bien podría ir dirigida contra el mismo Aristóteles: “¡Ay de vosotros los hombres razonables! (...) ¡Pasión!, ¡embriaguez!, ¡demencia! Estáis ahí tan tranquilos, tan impasibles, vosotros los virtuosos reprobáis al borracho, despreciáis al insensato, pasáis de largo como un sacerdote y dais gracias a Dios como los fariseos, porque no os ha hecho como a uno de éstos. Yo me embriagué más de una vez, mis pasiones rayaron en la locura y ninguna de ambas me pesa: pues he aprendido a comprender en su medida que todos los hombres extraordinarios que han realizado cosas grandiosas, algo que parecía imposible, han sido siempre tildados de locos y borrachos”. Johann Wolfgang von GOETHE: *Las desventuras del joven Werther* (1774), ed., introd. y trad. de Manuel José González, Cátedra, Madrid, 2000 [duodécima edición], pp. 97-98.

<sup>6</sup> No sería la primera vez que Aristóteles parte de una tragedia con el fin de ilustrar sus propios planteamientos; Martha C. Nussbaum da cuenta de ello al aludir a la lista elaborada por el primero en la *Retórica*, en la que se da una relación de las situaciones que generan compasión: “Philoctetes has every item on this list excepting old age (...) It is as if Aristotle, who clearly knew the play (since he refers to it in the *Nicomachean Ethics*), used it as a template for his own discussion [“Filoctetes cumple con todos los elementos de la lista, salvo el de la edad

su propia ciudad y para mí!, pues ¿qué hombre generoso [ἐσθλός] no es amigo de sí mismo [αὐτῷ φίλος]?” (*Edipo en Colono*, 308-309)<sup>1</sup>. El amor, si lo es, ha de orientarse a propósitos propicios –“True love transcends the unworthy object”<sup>2</sup>, dice Ralph W. Emerson (1803-1882)–, de ahí la oportunidad de que solo el *hombre generoso* sea amigo de sí mismo.

El virtuoso es *philantos*, mas el que no se rige a sí mismo podría volverse su propio rival (*Ética eudemia*, Libro VII, 6, 1240b, 11-14)<sup>3</sup> y repetir el gesto de Áyax, que en las páginas de Sófocles (496-406 a. C.) se suicida (*Áyax*, 865-868)<sup>4</sup> lanzándose sobre su espada después de un sangriento episodio de locura auspiciado por Atenea<sup>5</sup>. El vicioso es una persona que yerra desde el principio, por lo que se vulnera a sí mismo y a los que le rodean (*Ética nicomáquea*, Libro IX, 8, 1169a, 11-15)<sup>6</sup>; el virtuoso, por su lado, desea:

La existencia [εἶναι], el convivir [συζῆν], el compartir la alegría [συγχαίρειν] y el dolor [συναλγεῖν] y ser, por tanto, una sola alma [μία δὴ ψυχὴ], y no poder vivir el uno sin el otro, sino desear morir juntos, tal es la situación del individuo, y él es así su propio compañero. Todos estos sentimientos pertenecen al hombre bueno [ἀγαθὸν] en su relación consigo mismo (*Ética eudemia*, Libro VII, 6, 1240b, 8-13)<sup>7</sup>.

---

avanzada (...) Es como si Aristóteles, que desde luego conocía la obra (se refirió a ella en la *Ética nicomáquea*) la usara de plantilla para sus argumentos”, trad. prop.] Martha C. NUSSBAUM: *Political Emotions...* *Op. cit.*, p. 263.

<sup>1</sup> SÓFOCLES: *Edipo en Colono* (ca. 406 a. C.), en *Tragedias*, introd. de José Sánchez Lasso de la Vega, trad. y not. de Assela Alamillo, rev. de Carlos García Gual, Gredos, Madrid, 1981, p. 522.

<sup>2</sup> “[El verdadero amor trasciende los objetos que no valen la pena”, trad. prop.] Ralph W. EMERSON: “Friendship” (1841), en *The Complete Essays and Other Writings of Ralph Waldo Emerson*, ed. e introd. de Brooks Atkinson, pról. de Tremaine McDowell, Random House, Nueva York, 1940 [1950], p. 236.

<sup>3</sup> “En el [hombre] malo, es decir en el incontinente, [los sentimientos virtuosos] están disociados [διαφωνεῖ], y por esto parece posible que un hombre sea su propio enemigo”. ARISTÓTELES: *Ética eudemia*, en *Ética nicomáquea. Ética eudemia...* *Op. cit.*, p. 512.

<sup>4</sup> Cfr. SÓFOCLES: *Áyax* (ca. 449 a. C.), en *Tragedias...* *Op. cit.*, p. 160.

<sup>5</sup> Michael Davis se opondría a lo que decimos, ya que, en su opinión, Áyax piensa que el suicidio es una afirmación, la mayor posible, de su amistad consigo mismo: “Ajax considers suicide as a means to strike back against the gods. It is his way of showing that it is not possible for the gods to delude him about himself the way Athene deluded him about the Greek army. Suicide cannot be an illusion. Ajax seems to contemplate it as an assertion of friendship to himself” [“Ajax entiende que el suicidio es una forma de responder a los dioses. Es su modo de probar que no pueden engañarle sobre sí mismo, igual que lo había hecho Atenea sobre el ejército griego. El suicidio no puede ser ilusorio. Da la sensación de que Ajax lo ve como una afirmación de su amistad consigo mismo”, trad. prop.] Michael DAVIS: “Politics and Madness”, en J. Peter EUBEN (ed.): *Greek tragedy and political theory*, University of California Press, Berkeley, 1986, p. 153.

<sup>6</sup> “El hombre bueno [ἀγαθόν] debe ser amante de sí mismo [φιλαυτον] (porque se ayudará a sí mismo haciendo lo que es noble [πράττειν] y será útil [ὠφελήσει] a los demás), pero el malo [πονητὸν] no debe serlo, porque, siguiendo sus malas pasiones [πάθεισιν], se perjudicará tanto a sí mismo [ἐαυτὸν] como al prójimo [ἐπόμενον]”. ARISTÓTELES: *Ética nicomáquea*, en *Ética nicomáquea. Ética eudemia...* *Op. cit.*, p. 368.

<sup>7</sup> ARISTÓTELES: *Ética eudemia*, en *Ibid.*, p. 512.

Aristóteles no solo piensa que los *philoí* virtuosos son *una sola alma*, sino que opina lo mismo del *philantos*; es probable que ello responda a su voluntad de eludir la locura (*Ética nicomáquea*, Libro VII, 3, 1147a, 14-19)<sup>1</sup>. El riesgo de que el alma se rompa es alto<sup>2</sup>, por lo que el pensador procura que el ser humano sea uno, logro que pasa por la “armonía [ἁλλήλα] [de] la razón [λόγος] y las pasiones [πάθη]” (*Magna moralía*, Libro II, 11, 1211a)<sup>3</sup>.

Él, que ha leído los escritos de Empédocles, sabe que las posibilidades de que el uno se pierda son altas. He ahí la razón de que, en lugar de limitarse a vindicar la unidad, el pensador arme la *philantía* con uno de los valores propios de la *philia*: el vigor de los lazos que genera, gracias al cual suelen ser prolongados. ¿Y con qué lo ilustra? Con la sangre:

La amistad hacia uno mismo [φιλία ἡ πρὸς αὐτὸν] se parece a la de los miembros de una familia, pues no está en nuestro poder romper [λῦσαι] ni una ni otra; sino que, incluso si discrepan [διαφέρωνται], los parientes no dejarán de ser parientes, y el individuo permanecerá uno mientras viva [ἕως ἂν ζῇ] (*Ética eudemia*, Libro VII, 6, 1240b, 35-38)<sup>4</sup>.

El virtuoso no solo ha de ser uno<sup>5</sup>, sino que ha de serlo a perpetuidad<sup>6</sup>. Por ello, la pregunta que podría surgir ahora no es si Walser había sido uno durante su paseo —la

<sup>1</sup> “Tal es, precisamente, la condición de aquellos que están dominados por las pasiones [πάθειν], pues los accesos de ira, los apetitos de placeres amorosos [ἐπιθυμίαι ἀφροδισίων] y otras pasiones semejantes perturban, evidentemente, al cuerpo y, en algunos casos, producen la locura [ἄκρατεϊς]. Es evidente (...) que debemos decir que los incontinentes tienen estos modos de ser”. ARISTÓTELES: *Ética nicomáquea*, en *Ibid.*, p. 296.

<sup>2</sup> Javier Roiz, en una lista de varios puntos sobre lo que el pensamiento clásico griego ha legado a la posteridad, plasma en uno de ellos el “miedo a la locura porque [a los varones] les estalle su propia identidad”. Es un problema que Roiz relaciona con el principio de identidad aristotélico: “Un axioma compartido en la vida griega”. Finalmente, el catedrático plantea: “El clima que genera toda esta gesta constante en la cultura vigilante se apoya en último término no en el miedo a la muerte, sino en el miedo a la muerte psíquica, el miedo a la locura. A la desintegración esquizoide en mil fragmentos y a la disolución irreversible de la identidad”. Javier ROIZ: *El mundo interno y la política...* *Op. cit.*, pp. 57, 59 y 194.

<sup>3</sup> “Existirá una sola alma [τότ' ἔσται μία ψυχή] cuando estén en mutua armonía la razón y las pasiones (así será efectivamente una sola [οὕτω γὰρ μία ἔσται]): de modo que, siendo una sola, habrá amistad hacia uno mismo [αὐτὸν φιλία]. Y esta amistad hacia uno mismo existe en el hombre de bien, porque solo en él están en buena relación las partes del alma por el hecho de no disentir [διαφέρεσθαι], ya que el malo [φάυλος] nunca será amigo de sí mismo [αὐτῷ φίλος], porque siempre está luchando [μάχεται] consigo mismo”. ARISTÓTELES: *Magna moralía*, en *Poética. Magna moralía*, introd., trad. y not. de Teresa Martínez Manzano y Leonardo Rodríguez Duplá, rev. de David Hernández de la Fuente, Gredos, Madrid, 2011, pp. 228-229.

<sup>4</sup> ARISTÓTELES: *Ética eudemia*, en *Ética nicomáquea. Ética eudemia...* *Op. cit.*, p. 513.

<sup>5</sup> Y, por oposición: “El hombre perverso [μοχθηρὸς], sin duda, no es uno [εἷς], sino múltiple [πολλοί]” (*Ética eudemia*, Libro VII, 6, 1240b, 17). *Ibid.*, p. 512.

<sup>6</sup> *Individuum*, la palabra latina con la que solemos aludir al ser humano, sigue la pista de la *problemata* de Aristóteles, y el pensamiento político ha dado cuenta de ello. En 1848, Henry D. Thoreau (1817-1862) dice: “Action from principle, —the perception and the performance of right, —changes things and relations; it is essentially revolutionary, and does not consist wholly with any thing which was. It not only divides states and churches, it divides families; aye, it divides the *individual*, separating the diabolical in him from the divine” [“La acción desde los principios —la percepción y la realización de lo que es justo—, cambia las cosas y las relaciones, en

respuesta es clara—, sino si logró serlo después. Y el suizo vino a dar la razón a Aristóteles y a la rigidez de sus postulados, ya que pasó sus últimos treinta y tres años en psiquiátricos: primero en el de Waldau, luego en el de Herisau. Hasta que el día de Navidad de 1956, después del último paseo, su alma rota se venció sobre el gélido suelo de los Alpes.

Aristóteles, con la voluntad de agotar los riesgos del vicio y de ruptura del alma, sella la *philautía* con la virtud de la razón y la protege con el vigor de los lazos de parentesco.

Hay unas palabras que sirven de puente con la *philía syngeniké*: “Los sentimientos amorosos proceden de uno mismo y se extienden después a los otros [τὸν δὲ φίλον, ἕτερον αὐτὸν ὄντα, πορίζειν ἃ δι’ αὐτοῦ ἀδυνατεῖ]” (*Ética nicomáquea*, Libro IX, 8, 1168b, 7)<sup>1</sup>. Gracias a ellas, el pensador da al ser humano la oportunidad de proyectar el amor que siente por sí<sup>2</sup>, una vez que la virtud es “amar [φιλεῖν]”, no “ser amado [φιλεῖσθαι]” (*Magna moralía*, Libro II, 11, 1210b)<sup>3</sup>. De ahí surge un rasgo que luego habrá de verterse en la polis: la *philía* —y con ella la *philautía*— es más generosa y racional que vanidosa y pasional.

---

esencialmente revolucionaria y no consiste enteramente con nada de lo que fue. No solo divide Estados e Iglesias, sino que divide familias, y aun al *individuo*, separando en él lo diabólico de lo divino”, trad. prop.] Posteriormente, Ernst Jünger (1895-1998), al escribir sobre los peligros del Estado autoritario, vuelve a jugar con ella: “Das Individuum als seinen eigenen Polizisten auf treten und an seiner Vernichtung mitwirken. Es ist nicht mehr, wie in der liberalen Welt, unteilbar, sondern durch den Staat in zwei Hälften zerlegt, in eine schuldige und eine andere, die sich anschuldigt” [“El individuo es su propia policía y es parte de su misma aniquilación. Ya no es, como en el mundo liberal, indivisible, sino que el Estado le divide en dos mitades: una culpable y otra que se culpa a sí misma”, trad. prop.] Por último, ya en días más próximos, Ramón Andrés hace lo propio con palabras que vale la pena leer: “Hay un silencio que procede del desacuerdo con el mundo, y otro silencio que es el mundo mismo. Tomados en su significado más hondo, ambos constituyen una forma de audición, un fijar el oído a la consciencia para discernir qué nos escinde de cuanto nos rodea, qué nos separa de lo que somos. Este frágil sentido de la unidad, paradójicamente, es el que conforma al individuo, *in-dividuus*, «indivisible», temeroso ante el hecho de convertirse en cómplice de su propia disolución”. Henry D. THOREAU: “Resistance to Civil Government [Civil Disobedience]” (1848), en *Essays. A Fully Annotated Edition*, ed. de Jeffrey S. Cramer, Yale University Press, New Haven y Londres, 2013, p. 154; Ernst JÜNGER: *Der Waldgang*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1951 [undécima edición, 2001], pp. 21-22 y Ramón ANDRÉS: *No sufrir compañía. Escritos místicos sobre el silencio*, Acantilado, Barcelona, 2015, p. 11. Énfasis de Thoreau.

<sup>1</sup> ARISTÓTELES: *Ética nicomáquea*, en *Ética nicomáquea. Ética eudemia...* Op. cit., p. 366.

<sup>2</sup> Hans-Georg Gadamer (1900-2002), sobre lo mismo: “De eso se trata, de hallar en el amor a sí mismo el verdadero fundamento y condición de cualquier tipo de vinculación con otros y de vinculatividad para uno mismo (...) Uno tiene que estar primero de acuerdo consigo mismo, si quiere ser también un amigo para el otro, o un simple amante, o un simple amigo de negocio o colega profesional”. Hans-Gadamer GADAMER: “Amistad y solidaridad”, en *Acotaciones hermenéuticas* (2000), trad. de Ana Agud y Rafael de Agapito, Trotta, Madrid, 2002, pp. 82-83.

<sup>3</sup> “Es mejor amar que ser amado. Porque amar [φιλεῖν] es una actividad placentera [ἐνέργειά τις ἡδονῆς] y un bien [ἀγαθόν]; en cambio, del hecho de ser amado [φιλεῖσθαι] no se desprende ninguna actividad para el que es amado [φιλούμενῳ]”. ARISTÓTELES: *Magna moralía*, en *Poética. Magna moralía...* Op. cit., p. 226.

## § En familia: de la *philia syngeniké* al familiar-amigo

Todas las familias felices se asemejan;  
cada familia infeliz es infeliz a su modo<sup>1</sup>

Lev N. Tolstói

La lógica de la *philautía* pide una pluralidad sobre la que proyectarse, y “a family immediately arises” (Sección 3, Parte I, 21)<sup>2</sup>, al decir de David Hume (1711-1776). De ahí que el propio Aristóteles, que ya había adivinado que la primera pluralidad es la de la familia, sea el principal pensador de la *philia syngeniké*, una expresión ideada por él que alude a la amistad de los parientes dentro del *oikos*. Mas el autor de la *Política* no es el único que piensa sobre la misma: Eurípides (480-406 a. C.), un siglo antes que el de Estagira, había hecho patente su sospecha —u oposición— sobre los vínculos de sangre dando origen a una idea, la del familiar-amigo (*οἰκείου φίλου*, *oikeíou philou*). Además, en las páginas sobre la *philia syngeniké* y el *oikeíou philou* escritas por Aristóteles y Eurípides no solo siguen operando el orden y la armonía, sino que surgen dos principios ligados al gobierno democrático en Atenas: la igualdad (*ἰσότης*, *isotés*) y la justicia (*δίκη*, *diké*).

Antes de ir con ellas, es oportuno decir unas palabras sobre *philos* (*φίλος*), voz que había surgido en los tiempos de Homero y que vuelve a ser protagonista en los de Aristóteles. *Philos* alude al amigo o a la persona amada, pero es posible que adopte el significado de *propio* y que se prolongue a los lazos de consanguinidad<sup>3</sup>. La *philautía* ya había respondido a la polisemia de su raíz —lo más propio y lo más próximo en lo que cabe pensar es uno mismo— y la *philia syngeniké* sigue haciéndolo ahora, ya que los primeros *philoí* con los que el *philautos* pone en práctica su *philia* son los que le rodean en el *oikos*.

<sup>1</sup> Lev N. TOLSTÓI: *Anna Karenina* (1878), trad. de Juan López Morillas, Alianza, Madrid, 2013, [segunda edición], p. 17.

<sup>2</sup> [“Una familia surge rápidamente”, trad. prop.] David HUME: *An Enquiry Concerning the Principles of Morals* (1751), ed. e introd. de Jerome B. Schneewind, Hackett, Indiana, 1983, p. 26.

<sup>3</sup> Cfr. Arthur ADKINS: “‘Friendship and ‘Self-Sufficiency’ in Homer and Aristotle”, *The Classical Quarterly*, New Series, Volumen 13 (mayo de 1963), pp. 30-45.

El hogar plantea sus propias reglas, y una de las principales es que la mayoría de los vínculos que se dan en él no se labran en pie de igualdad<sup>1</sup> —en opinión de Aristóteles, lo veremos a continuación, solo son iguales los hermanos—. Quizá por ello, el autor de la *Metafísica* se ocupa principalmente de los lazos que unen, por un lado, al padre con su prole; y, por otro, a los progenitores. En virtud de lo mismo, podría pensarse que la *philia syngeniké* es una versión de un capítulo ya visitado: la *philia* de los opuestos. Y, desde luego, no porque sus protagonistas sean opuestos de la forma en que lo han sido el fuego y el agua o *Philia* y *Neikos*, sino porque lo son en virtud de su posición dentro del *oikos*.

El propósito vuelve a ser el que hemos visto en las últimas páginas: la prosperidad. En el *kosmos*, la misma se había producido gracias a la oportuna organización de los elementos y, en la *philautía*, gracias a la armonía de la razón y de las pasiones; ahora, su logro pasa por las virtudes del *despotés*, una vez que el resto de *philiai* giran a su alrededor:

La amistad entre parientes [συγγενική] parece ser de muchas formas, pero todas ellas dependen de la paternal [πᾶσα ἐκ τῆς πατρικῆς] (*Ética nicomáquea*, Libro VIII, 12, 1161b, 19-20)<sup>2</sup>.

Aristóteles escribe, en primer lugar, sobre la *philia* que vincula al padre con el hijo, que es de “especial vigor [ἐγγίνεται]” (*Magna moralia*, Libro II, 11, 1211b)<sup>3</sup>. Al pensador del Liceo

<sup>1</sup> Aristóteles no piensa que sea un problema: “En condiciones de desigualdad [ἀνισότητι] está la amistad [φιλία] del padre y del hijo [πατρὸς πρὸς υἱόν], del gobernado y el gobernante [ἀρχομένου καὶ ἄρχοντος], del más fuerte y el inferior [κρείττονος καὶ χείρονος], de la mujer y el marido [γυναικὸς καὶ ἀνδρός], y en general en aquellas relaciones en las que uno ocupa la posición del inferior [χείρονος] y otro la del superior [κρείττονος] en la amistad. Pues esta amistad en condiciones de desigualdad es proporcional [λόγον]. Porque en un reparto de bienes nadie querrá nunca dar la misma proporción al mejor [βελτίονι] y al peor [χείρονι], sino siempre más que es de condición superior [ὑπεροχήν]. Y ésta es la igualdad proporcional [λόγῳ]. Porque el que es peor y tiene un bien menor es en cierto modo igual al que es mejor y tiene uno mayor” (*Magna moralia*, Libro II, 12, 1211b). Es un punto en común con Platón, que ya había escrito sobre “la igualdad más auténtica y mejor [ἀληθεστάτην καὶ ἀρίστην ἰσότητα]”, según la cual “[Zeus] al mayor le atribuye más; al menor, cosas más pequeñas, otorgando a cada uno lo apropiado a su naturaleza y, en especial, siempre da mayores honras a los más virtuosos” (*Leyes*, Libro VI, 757b-c). Siglos después, Michel de Montaigne (1533-1592) agota las posibilidades de amistad entre los progenitores y sus vástagos: “De hijos a padres, se trata más bien de respeto. La amistad se nutre de comunicación, y ésta no puede darse entre ellos porque la disparidad es demasiado grande y acaso vulneraría los deberes naturales” (Libro I, Capítulo XXVII: La amistad). ARISTÓTELES: *Magna moralia*, en *Poética. Magna moralia...* Op. cit., p. 229; PLATÓN: *Diálogos VIII. Leyes (libros I-VI)*... Op. cit., p. 449 y Michel de MONTAIGNE: *Los ensayos (según la edición de 1595 de Marie de Gournay)*, ed., estud. introduct. y trad. de Jordi Bayod Brau con pról. de Antoine Compagnon, Acantilado, Barcelona, 2007 [quinta reimpresión, 2011], p. 243.

<sup>2</sup> ARISTÓTELES: *Ética nicomáquea*, en *Ética nicomáquea. Ética endemia...* Op. cit., p. 344.

<sup>3</sup> “De todas estas amistades [φιλῶν] a las que nos hemos referido, el amar [φιλεῖν] se da con especial vigor [ἐγγίνεται] en la amistad por parentesco y sobre todo en la del padre [πατρί] y el hijo [υἱόν]” (*Magna moralia*, Libro II, 11, 1211b). ARISTÓTELES: *Magna moralia*, en *Poética. Magna moralia...* Op. cit., p. 229.

le gustaría averiguar cuál es la valiosa propiedad del lazo que une al primero con el segundo<sup>1</sup>, de ahí que pruebe a decir: “El padre [πατήρ] tiene buenos sentimientos [εὐνοεῖ] hacia el hijo [υἱὸν], que es hechura suya [αὐτοῦ ὄντα ποιήμα], movido por el recuerdo [μνήμη] y la esperanza [ἐλπίδι]” (Libro II, 12, 1211b)<sup>2</sup>. No sabemos si, al revés, el amor del vástago por su progenitor, en opinión de Aristóteles, sería uno más próximo a la *storge* –una voz que, según sabemos, alude a la gratitud del protegido por su protector–; de serlo, podría pensarse, con el de Estagira, que la *storge* es más débil que la *philia*, una vez que “el padre quiere [φιλεῖ] más al hijo que el hijo al padre” (Libro II, 12, 1211b)<sup>3</sup>:

Los padres [γονεῖς] quieren [φιλοῦσιν] a sus hijos [τέκνα] como a sí mismos (pues lo que procede de ellos es como otros mismos, por haber sido separados)<sup>4</sup> (*Ética nicomáquea*, Libro VIII, 12, 1161b, 29-30)<sup>5</sup>.

Aun siendo la *philia* del padre la de más *vigor*, no es la primera, ya que la criatura debe su vida al lazo de sus progenitores, que “parece existir por naturaleza [κατὰ φύσιν ὑπάρχειν]” (*Ética nicomáquea*, Libro VIII, 12, 1162a, 17)<sup>6</sup>. Es más, según él, “el hombre tiende más a formar parejas que a ser ciudadano [ἄνθρωπος γὰρ τῇ φύσει συνδυαστικὸν μᾶλλον ἢ πολιτικόν], (...) la casa es anterior [πρότερον] y más necesaria [ἀναγκασιότερον] que la ciudad” (18-19)<sup>7</sup>. *Nomos* (νόμος) sigue a *phýsis* (φύσις), y la *philia politikē* a la *syngenikē*<sup>8</sup>.

<sup>1</sup> En 1930, Bertrand Russell (1872-1970) vuelve a plantearse las preguntas de Aristóteles: “Parental feeling at its best is the result of love between the parents (...) The special affection which parents have for children, provided their instincts are not atrophied, is of value both to the parents themselves and to the children. The value of paternal affection to children lies largely in the fact that it is more reliable than any other affection (...) Our parents love us because we are their children, and this is an unalterable fact” [“El sentimiento paterno, en su mejor versión, es el resultado del amor entre los padres (...) El especial afecto de los padres por los hijos, siempre que sus instintos no estén atrofiados, es un valor para los dos: padres e hijos. El valor del afecto paterno hacia su progenie radica sobre todo en el hecho de que es más fiable que cualquier otro afecto (...) Nuestros padres nos aman porque somos sus hijos, y eso es un hecho inalterable”, trad. prop.] Bertrand RUSSELL: *The Conquest of Happiness*, George Allen & Unwin, Londres, 1930, [quinta reimpresión, 1932], pp. 41 y 199.

<sup>2</sup> ARISTÓTELES: *Magna moralia*, en *Poética. Magna moralia...* *Op. cit.*, p. 230.

<sup>3</sup> *Ibid.*

<sup>4</sup> Idea repetida, prácticamente al pie de la letra, por Lévinas: “La filialidad es (...) una relación con el otro en la que el otro es radicalmente otro, y donde sin embargo es, de alguna manera, yo”. Emmanuel LÉVINAS: “El amor y la filiación”, en *Ética e infinito...* *Op. cit.*, p. 60.

<sup>5</sup> ARISTÓTELES: *Ética nicomáquea*, en *Ética nicomáquea. Ética endemia...* *Op. cit.*, p. 344.

<sup>6</sup> ARISTÓTELES: *Ética nicomáquea*, en *Ibid.*, p. 345.

<sup>7</sup> *Ibid.*

<sup>8</sup> Sorprendentemente, en la *Política* dice exactamente lo contrario: “La ciudad es anterior a la casa y a cada uno de nosotros, porque todo es necesariamente anterior a la parte [πρότερον δὲ τῇ φύσει πόλις ἢ οἰκία καὶ ἕκαστος ἡμῶν ἐστίν]” (*Política*, Libro I, 2, 1253a, 12-13). ARISTÓTELES: *Política*, trad. de Manuela García Valdés, rev. de María Lidia Inchausti Gallarzagaitia, Gredos, Madrid, 1988, p. 51.



El punto es que, al tiempo que la relación del padre con el hijo reproduce la del rey con el súbdito, la del marido con su esposa sigue la lógica de la aristocracia (*Ética endemia*, Libro VII, 9, 1241b, 30-33), “que es la mejor comunidad” (36)<sup>1</sup>. Y los *aristoi* gobiernan sobre los que no lo son<sup>2</sup>. Aún vibran las viejas palabras de Demócrito (ca. 460-370 a. C.): “Verse gobernado por una mujer sería para un hombre la máxima afrenta” (fr. 111).

Es sabido que, según Aristóteles, es posible ilustrar los vínculos del *oikos* con los sistemas políticos. Y, a los ya visitados, hay que agregar el de los hermanos, que le recuerdan a una república, a una democracia –“La menos mala de las desviaciones” (*Ética nicomáquea*, Libro VIII, 10, 1160b, 17-18)– o una timocracia en función de si les une un lazo virtuoso o no, gracias a que ocupan la misma posición dentro de la familia (3-6)<sup>3</sup>:

Monarquía [βασιλική] es la relación del padre con sus hijos; aristocracia [ἀριστοκρατική], la del hombre con su mujer; república [πολιτεία], la de los hermanos entre sí. Las desviaciones son: la tiranía [τυραννίς], la oligarquía [ὀλιγαρχία] y la democracia [δημος]. Éstas son las formas de justicia [δικαία] (*Ética endemia*, Libro VII, 9, 1241b, 30-33)<sup>4</sup>.

Gracias a ello, la primera versión plural de la *philia* admite una lectura política, con lo que Aristóteles da una prueba –y no será la última– de la vocación política de la misma<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> ARISTÓTELES: *Ética endemia*, en *Ética nicomáquea. Ética endemia... Op. cit.*, p. 517.

<sup>2</sup> En *Niels Lybne*, uno de los libros del literato danés Jens P. Jacobsen (1847-1885), la señora Boye pronuncia unas palabras de resignación que hilan con los pensamientos de Aristóteles: “Yo lo llamo violación de nuestra naturaleza. Lo llamo adiestramiento. El amor del hombre es domesticación. Y nosotras nos doblegamos a él, incluso las que no amamos nos sometemos, despreciablemente débiles como somos”. Jens Peter JACOBSEN: *Niels Lybne* (1880), trad. de Ana Sofía Pascual, Acantilado, Barcelona, 2003, p. 98.

<sup>3</sup> “El gobierno de los hermanos se parece a una timocracia [τιμοκρατική], ya que los hermanos [ἀδελφῶν] son iguales [ἴσοι], excepto en cuanto a que se diferencian por la edad; por esto, si estas diferencias son muy grandes, su amistad ya no es fraternal [οὐκέτι ἀδελφική γίνεται ἢ φιλία]”. ARISTÓTELES: *Ética nicomáquea*, en *Ética nicomáquea. Ética endemia... Op. cit.*, p. 341.

<sup>4</sup> ARISTÓTELES: *Ética endemia*, en *Ibid.*, pp. 516-517.

<sup>5</sup> Leamos unas palabras de Luigi F. Pizzolato: “La amistad desempeña un papel crucial en la concepción antropológica. En efecto, Aristóteles habla de ella al final de su tratado sobre las virtudes morales y antes del discurso sobre el sumo bien y, más en general, la amistad se sitúa, en las relaciones entre los seres humanos, en la frontera de los vínculos políticos y los personales”. Luigi Franco PIZZOLATO: *La idea de la amistad en la Antigüedad clásica y cristiana* (1993), trad. de José Ramón Monreal, Muchnik, Barcelona, 1996, p. 9.

Él piensa que, en el *oikos*, lo propio del varón no es amar (φιλεῖν, *phileîn*) a los suyos con “engaging endearments”, “fond expressions”, “delicate attentions” o “mutual confidence and regard” (Sección 7, 75)<sup>1</sup>, por seguir con Hume, sino gobernándoles.

Y el de Estagira solo da una posibilidad al gobernante, que será recto si logra que prime la “justicia [δίκαιον]”, que “en estas relaciones no radica en la igualdad, sino en el mérito [κατ’ ἄξιαν], y lo mismo también en la amistad [φιλία]” (*Ética nicomáquea*, Libro VIII, 11, 1161a, 22)<sup>2</sup>. Así, de guiarse por la virtud, el padre es un *monarkhes* y el esposo, un *aristos*; mas de plegarse al vicio, el padre es un *tyrannos* y el esposo, un *oligarkhes*.

Aristóteles podría hacer reposar en *érōs* el vínculo de los progenitores, en *storge* el del vástago con el padre y en *ágape* el de los hermanos, pero siempre opta por la *philia*<sup>3</sup>. Es probable que sea una elección orientada al logro de la virtud, que en el *oikos* pasa por la proporcionalidad: una vez que la *philia* es un vector de la misma, el pensador se vale de ella. Y ello repercute en los propósitos de orden y justicia<sup>4</sup>, ya que los *philoí*, en el *oikos*

<sup>1</sup> [“Atractivos afectos”, “Gratas expresiones”, “Delicadas atenciones” y “Confianza y consideración recíprocas”, trad. prop.] David HUME: *An Enquiry Concerning the Principles of Morals...* *Op. cit.*, p. 66.

<sup>2</sup> “La amistad parece estar en relación con cada una de las formas de gobierno [ἐκάστην δὲ τῶν πολιτειῶν φιλία φαίνεται] en la misma medida que la justicia [ἐφ’ ὅσον καὶ τὸ δίκαιον]. En la amistad de un rey [βασιλεῖ] hacia sus súbditos [βασιλευμένους] hay una superioridad del beneficio, porque el rey hace bien [ἀγαθὸς] a sus súbditos, si es bueno y se cuida de ellos, a fin de que prosperen como el pastor cuida de sus ovejas [ὥσπερ νομεὺς προβάτων] (...) Tal es también la amistad del padre para con los hijos, aunque difieren por la magnitud de los beneficios, ya que el padre es responsable de la existencia de su hijo (que se considera el mayor bien [εὐεργετημᾶτων]) y también de su crianza y educación (...) Por naturaleza gobierna [φύσει τε ἀρχικὸν] el padre a los hijos, los antepasados a los descendientes y el rey a los súbditos. Estas formas de amistad implican superioridad, y, por eso, los progenitores son honrados. La justicia en estas relaciones no radica en la igualdad, sino en el mérito, y lo mismo también en la amistad” (*Ética nicomáquea*, Libro VIII, 1161a, 10-14 y 15-22). ARISTÓTELES: *Ética nicomáquea*, en *Ética nicomáquea. Ética eudemia...* *Op. cit.*, p. 342.

<sup>3</sup> Sin olvidar el gobierno despótico del amo sobre sus esclavos, del que escribe: “Para uno, es conveniente [δεσπόζειν] y justo [δίκαιον] ser esclavo [δουλεῖν], y para otro, dominar [ἄρχειν], y uno debe obedecer y otro mandar con la autoridad de que la naturaleza le dotó, y por tanto, también dominar. Pero el practicarlo mal es perjudicial para ambos, ya que la parte y el todo, el cuerpo y el alma tienen los mismos intereses. Y el esclavo es una parte del amo [δοῦλος μέρος τι τοῦ δεσπότου], una especie de parte animada separada de su cuerpo [οἶον ἐμψυχόν τι τοῦ σώματος κειχωρισμένον δὲ μέρος]. Por eso también hay un interés común [συμφέρον ἐστὶ] y amistad recíproca entre esclavo y amo, que merecen serlo por naturaleza [φιλία δούλῳ καὶ δεσπότῃ πρὸς ἀλλήλους τοῖς φύσει τούτων ἡξιωμένοις]. Entre los que no se da tal relación, sino que lo son por convención y forzados, sucede lo contrario” (*Política*, Libro I, 6, 1255b, 9-10). ARISTÓTELES: *Política...* *Op. cit.*, p. 62.

<sup>4</sup> De ahí que la *harmony* a la que alude Adam Smith (1723-1790) sea tan próxima a la de la familia presentada por Aristóteles: “With what pleasure do we look upon a family, through the whole of which reign mutual love and esteem, where the parents and children are companions for one another, without any other difference than what is made by respectful affection on the one side, and kind indulgence on the other; where freedom and fondness, mutual raillery and mutual kindness, show that no opposition of interest divides the brothers, nor any rivalry of favour sets the sisters at variance, and where every thing presents us with the idea of peace, cheerfulness, harmony, and contentment?” (Parte I, Sección II, Capítulo IV, 2) [“Qué placer sentimos al ver a una familia en la que rigen el amor y la estima recíprocas, donde los padres y los hijos son compañeros mutuos, sin mayor diferencia que la del afectuoso respeto por parte de unos y la amable indulgencia por la de los otros, donde la libertad y el cariño, la broma y la amabilidad recíprocas prueban que no hay oposición de intereses

virtuoso de Aristóteles, son justos: “Cuando los hombres son amigos [φίλων], ninguna necesidad hay de justicia [δικαιοσύνης]” (*Ética nicomáquea*, Libro VIII, 1, 1155a, 26-27)<sup>1</sup>; y no solo: “Allí donde exista la justicia [δικαιον] se dará también la amistad [φιλίαν]” (*Magna moralia*, Libro II, 11, 1211a)<sup>2</sup>. La *dikaíosúne*, con él, pasa a ser un rasgo más de la *philia*.

El del Liceo es un viejo y leal lector de las obras de Eurípides, “el más trágico de los poetas” (*Poética*, 1453a, 13), ya que, en su opinión, presenta a los seres humanos “tal cual son” (1460b, 25)<sup>3</sup>. En las páginas de Eurípides hay varias alusiones a la *philia*, pero ahora nos limitaremos a las del familiar-amigo, una idea que litiga con la postura de Aristóteles.

En rigor, la primera versión del familiar-amigo se presenta en *Antígona*<sup>4</sup>, una obra del 441 a. C., por lo que podemos decir que es un adelanto de Sófocles. Aun así, Eurípides es el que profundiza en su significado. Y ello se debe a que su *philia* responde a los peligros con los que Atenas lidia y habrá de seguir lidiando después. Siguiendo a Walter Benjamin (1892-1940), el autor de Salamina es un *Feuermelder*, una valiosa “alarma de incendios”<sup>5</sup>.

Después de varias décadas de auge, Atenas sufre un golpe oligárquico en el 411 a. C. y las victorias de Esparta en el 404 y de Macedonia en Queronea en el 338, que primero oscurecen y luego clausuran sus días de gloria. Y la *philia*, que había sido un elemento clave en la organización de su régimen político, de pronto es solamente un refugio personal —el *Képos* epicúreo, que visitaremos después, es una segunda prueba de ello—.

Eurípides vislumbra los rigores que se avecinan —el ocaso del gobierno popular en Atenas se produce unos setenta años después de escribir sus últimas piezas—, de ahí que

---

que divida a los hermanos ni rivalidad de favores que pongan en desacuerdo a las hermanas, y donde todo nos presenta las ideas de paz, alegría, armonía y contento”, trad. prop.] Adam SMITH: *The Theory of Moral Sentiments* (1790), ed. de Knud Haakonssen, Cambridge University Press, Cambridge, 2002, p. 48.

<sup>1</sup> ARISTÓTELES: *Ética nicomáquea*, en *Ética nicomáquea. Ética endemia...* Op. cit., p. 323.

<sup>2</sup> ARISTÓTELES: *Magna moralia*, en *Poética. Magna moralia...* Op. cit., p. 227.

<sup>3</sup> ARISTÓTELES: *Poética*, en *Ibid.*, pp. 57 y 90.

<sup>4</sup> En la *Antígona* de Sófocles, Creonte, el rey de Tebas, vulnera a la protagonista pasando por alto un punto clave: Antígona es la prometida de su hijo Hemón. A sabiendas de que ello podía haber lastimado su relación con él, el primero, no sin cautela, pregunta al segundo: “¿O sigo siéndote querido [φίλοι] de todas maneras, haga lo que haga?” (*Antígona*, 634). SÓFOCLES: *Antígona* (ca. 441 a. C.), en *Tragedias...* Op. cit., p. 272.

<sup>5</sup> Walter BENJAMIN: *Calle de dirección única* (1928), en *Obras. Libro IV* (Volumen 1), ed. de Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser con la colaboración de Theodor W. Adorno y Gershom Scholem, ed. española de Juan Barja, Félix Duque y Fernando Guerrero con trad. de Jorge Navarro Pérez, Abada, Madrid, 2010, p. 62.

su propuesta de *philia* sea primordialmente un lazo de protección. Dado que la vida se ha vuelto especialmente peligrosa, “la amistad es para Eurípides una realidad que nace de la necesidad y que se manifiesta y se mide en la necesidad”<sup>1</sup>, según Luigi F. Pizzolato.

La *philia* de Eurípides se origina en la familia, mas, en sus obras, los vínculos de sangre son altamente peligrosos. No es azaroso que en *Las bacantes*, *Las fenicias* o *Medea* se repitan episodios de violencia de la mayor gravedad, siempre dentro del *oikos*. De ahí que, la *philia* de los amigos, y no la *syngeniké*, sea el principal asilo de sus personajes, pero no el único, ya que Eurípides es un valedor de un híbrido: el ya presentado familiar-amigo.

En virtud de la oposición entre los dos elementos –*familiar* y *amigo*–, es posible clasificar la producción literaria de Eurípides, que se prolonga durante cuarenta años, en dos partes: al principio, el poeta opina que el pariente prima sobre el amigo, pero después cambia de rumbo y el vínculo amistoso pasa a ser preferible al de los lazos de sangre, una postura que va alimentando con el paso del tiempo. Eurípides viene del familiar-amigo, pero se orienta paulatinamente al amigo-familiar, un proceso que el autor va plasmando a lo largo de varias obras: *Hipólito*, *Andrómaca* y *Orestes*, principalmente; vistitémoslas.

*Eudaimonia*, la palabra con la que los griegos aluden a la felicidad o a la vida buena, saluda la fortuna de ser agraciado por los dioses: “Es feliz quien camina junto a lo divino”<sup>2</sup>, dice Esquirol. E Hipólito, el protagonista de la primera pieza que nos ocupa, goza del privilegio de los dioses, pero sabe, al mismo tiempo, de los peligros de su ira.

En las primeras páginas, el héroe es castigado por Afrodita, que, roída por los celos, repudia el lazo amoroso del primero con la diosa Ártemis. A renglón seguido, Afrodita hechiza a Fedra, madrastra de Hipólito y reina de Atenas, con el propósito de que se prende de su hijastro. Es oportuno presentar el argumento porque prueba, después de haber visitado la *Teogonía* de Hesíodo, la peligrosidad de *érōs*: dolida porque Hipólito no saluda su propuesta de yacer juntos, Fedra, ya presa de Afrodita, dice que su corazón

<sup>1</sup> Luigi Franco PIZZOLATO: *La idea de la amistad en la Antigüedad clásica y cristiana...* Op. cit., p. 55.

<sup>2</sup> “Nos podemos permitir la licencia para traducir en sentido amplio la palabra griega que corresponde a felicidad, *eudaimonia*, por «lo divino de la proximidad» o «la proximidad de lo divino»”, agrega el profesor catalán. Josep Maria ESQUIROL: *La penúltima bondad...* Op. cit., p. 94.

“está contaminado” (*Hipólito*, 317)<sup>1</sup> por *érōs*, por lo que se suicida liándose una soga al cuello. Ya había escrito Salomón (ca. siglo X a. C.) que “es fuerte el amor como la Muerte, implacable como el Seol [el sepulcro,] la pasión” (Cantar de los Cantares, 8, 6)<sup>2</sup>.

La *philia*, representada por Hipólito —el protagonista se precia de ser *phílos* “de los mejores”<sup>3</sup>—, vuelve a salir vencedora de su litigio con *érōs*, representado por Fedra.

El episodio principal, en punto al familiar-amigo, es posterior. Hipólito, que no sabe cuál ha sido la suerte de Fedra, pregunta por ella a Teseo, su padre, que había visto sus restos y un escrito en que ella culpaba a Hipólito. El rey, en lugar de responder a su pregunta, pide a su hijo que salga del reino, pero Hipólito pronuncia la siguiente frase:

No es justo que ocultes a tus amigos, y a los que son más que amigos [φίλους γε, καὶ τι μᾶλλον ἢ φίλους], tus desdichas, padre (*Hipólito*, 914-915)<sup>4</sup>.

El protagonista de la obra responde a su progenitor no solo en calidad de vástago, sino en la de amigo, además. A la luz de las palabras de Hipólito, no solamente un amigo-hijo es más que un amigo, sino que —y es lo primordial— un hijo-amigo es más que un hijo.

La amistad se pliega, por ahora, al parentesco: ser familiares significa ser aún *más que amigos*. Irónicamente, el ardid de Hipólito no da resultado, por lo que debe salir de Atenas. Su padre y él solo logran reconciliarse después de que Ártemis, la principal responsable de lo que ha pasado, haga saber al rey que Fedra no había seguido su propia voluntad.

<sup>1</sup> EURÍPIDES: *Hipólito* (428 a. C.), trad. de Alberto Medina González, en *Tragedias I. El cíclope. Alceste. Medea. Los heraclidas. Hipólito. Andrómaca. Hécuba*, introd., trad. y not. de Alberto Medina González y Juan Antonio López Férrez, rev. de Luis Alberto de Cuenca y Carlos García Gual, Gredos, Madrid, 1977 [segunda reimpresión, 1991], p. 337.

<sup>2</sup> *Biblia de Jerusalén*, ed. dirigida por José Ángel Ubieta, Descleé de Brower, Bilbao, 2009 [nueva edición, totalmente revisada], p. 831.

<sup>3</sup> “Ningún injusto es amigo mío [οὐδεὶς ἄδικός ἐστί μοι φίλος]” (*Hipólito*, 614) (...) “Sé que lo primero es honrar a los dioses y poseer amigos que no intenten cometer injusticia [φίλοις τε χρῆσθαι μὴ ἄδικεῖν πειρωμένοις], sino que se avergüenzan [αἰδῶς] de pedir cosas infamantes a los que con ellos tienen trato a cambio de favores vergonzosos [ἀνθυπουργεῖν αἰσχρὰ τοῖσι χρωμένοι]” (996-1000) (...) “Mi deseo sería triunfar en los certámenes helénicos y, en segundo plano, ser siempre feliz en la ciudad en compañía de amigos [φίλοις] excelentes [ἀρίστοις]” (1017-1019). EURÍPIDES: *Hipólito*, en *Tragedias I. El cíclope. Alceste. Medea. Los heraclidas. Hipólito. Andrómaca. Hécuba...* Op. cit., pp. 349, 362 y 363.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 359.

Eurípides une a los protagonistas de la misma forma que podría haberlo hecho Aristóteles: Teseo es el rey de Atenas e Hipólito uno de sus súbditos. No solo les unía un vínculo paterno-filial, sino uno político. A sabiendas de su gusto por el autor de Salamina, es verosímil pensar que el pensador pudo haber recordado el argumento del *Hipólito* al escribir sobre la relación monárquica que debía unir al progenitor con su progeñe.

En *Andrómaca*, Orestes dice a Hermíone, la hija de Menelao, unas palabras en las que siguen primando, por última vez, los vínculos de sangre: “Cosa admirable es el parentesco [συγγενὲς], y en las desgracias no hay nada mejor que un amigo familiar [οἰκείου φίλου] tuyo” (*Andrómaca*, 986-988)<sup>1</sup>. Mas el familiar-amigo se vence al amigo-familiar, una idea presentada primero en *Electra*, luego en *Ifígenia entre los tauros* y, sobre todo, en *Orestes*.

En las tres, Orestes sale siempre al lado de Pílates. Los dos volverán a ser protagonistas cuando profundicemos en la *philia* del dúo amistoso, pero ahora es oportuna su alusión, ya que Orestes y Pílates son primos: Agamenón, padre de Orestes, es hermano de Estrofo, padre de Pílates. Y Fócide, reino de Estrofo, es el lugar en que Electra puso a salvo a su hermano Orestes después de que Agamenón hubiera sido asesinado por Egisto, amante de Clitemnestra, su esposa. Al verse rodeados de violencia, su amistad es una protección providencial, lo que explica que sigan unidos de por vida.

Que Orestes y Pílates sean primos, aun así, no es capital: su vínculo agradece a la sangre que Electra pensara que Estrofo podía cuidar a Pílates, mas el valor de su amistad se debe a su aventura vital –“El más querido de mis camaradas, de mis amigos y de mis parientes [φίλταθ’ ἡλικίων ἐμοὶ καὶ φίλων καὶ συγγενείας]” (*Orestes*, 733)<sup>2</sup>, dice Pílates dirigiéndose a Orestes, su *amigo* y *pariente*– y más precisamente a la lealtad que se profesan en el peligro. La adversidad es, según Eurípides, el suelo en el que germina la *philia*.

Al final de *Orestes*, una pieza escrita en los últimos años de su autor, el protagonista viene de asesinar a Clitemnestra en venganza por el asesinato de su padre. El pueblo de Argos se vuelve contra él, pero Orestes ha logrado ocultarse junto a Pílates y a Electra.

<sup>1</sup> EURÍPIDES: *Andrómaca* (ca. 428 a. C.), trad. de Juan Antonio López Pérez, en *Ibid.*, p. 424.

<sup>2</sup> EURÍPIDES: *Orestes* (408 a. C.), trad. de Carlos García Gual, en *Tragedias III. Helena. Fenicias. Orestes. Ifígenia en Áulide. Bacantes. Reso*, introd., trad. y not. de Carlos García Gual y Luis Alberto de Cuenca y Prado, rev. de Alfonso Martínez Díez, Gredos, Madrid, 1979, p. 211.

Presentamos los hechos por una razón, principalmente: es el lance perfecto de la *philia* à la Eurípides. Arduamente podría pensarse uno de mayor adversidad y con personajes más idóneos: Orestes, el héroe, protegido por Pílates, un amigo-familiar, y por Electra, una familiar-amiga, pertrechados contra una multitud armada. Dentro de su guarida, Orestes elogia la *philia* en dos oportunidades; veamos la primera, que dice así:

Esa es la cuestión: tener amigos [ἐταίρους], no solo familiares [συγγενῆς]. Cuando un hombre se identifica con nuestro carácter, aunque sea extraño, resulta ser mejor [ἡρείσσων] como amigo [φίλος] que diez mil parientes consanguíneos [ὁμαίμων] (*Orestes*, 804-806)<sup>1</sup>.

Debemos puntualizar que, al pronunciar dichas palabras, Orestes piensa en su odiada Clitemnestra, de ahí que rompa en gritos contra la familia, gesto al que agrega una vindicación de la amistad. A renglón seguido, el protagonista continúa sobre lo mismo:

¡Ah! No hay nada mejor que un amigo claro [φίλος σαφής], ni la riqueza [πλοῦτος] ni la tiranía [τυραννίς]; y es algo absurdo preferir en cambio la masa [πληθος] a un amigo noble [γενναίου φίλου] (*Orestes*, 1155-1157)<sup>2</sup>.

La *philia* ya es, en opinión de Orestes, el *summum bonum*. Solo que, a riesgo de no poder responder con seguridad, cabría preguntarse qué *philia*: a su izquierda, Orestes ve a Electra; a su derecha, a Pílates, de ahí que toda posible respuesta pida recordar dos puntos: el primero, que Orestes viene de protagonizar un episodio sangriento con su progenitora; y el segundo guarda relación con Electra, ya que el protagonista no usa con su hermana las mismas palabras de amor que usa con Pílates<sup>3</sup>. A la luz de lo mismo, podemos aventurar que, en *Orestes*, Eurípides ya ha optado por la *philia* allende el *oikos*<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> *Ibid.*, pp. 215-216.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 228.

<sup>3</sup> Ella sí usa palabras elevadas con él. En las últimas páginas de la obra, Electra dice que comparte con su hermano “una única alma [ἔχων τῆς σῆς]” (*Orestes*, 1046). Frase que, por cierto, Aristóteles repite en dos oportunidades: *Ética nicomáquea*, Libro IX, 8, 1168b, 9 y *Ética eudemia*, Libro VII, 6, 1240b, 3. *Ibid.*, p. 224 y ARISTÓTELES: *Ética nicomáquea* y *Ética eudemia*, en *Ética nicomáquea. Ética eudemia...* Op. cit., pp. 366 y 512.

<sup>4</sup> Postura que le habría valido el elogio de Demóstenes (384-322 a. C.): “Justo es, por cierto, que a (...) tus parientes se les envíe porque tanto superas en mérito a tus compañeros de tu misma edad; pero mucho más envidiables son aquellos a los que tú, que has sido considerado digno de tan grandes beneficios, eliges de entre todos para ser tus amigos [φίλους] por haberlos juzgado merecedores de tu amistad. Porque a los unos la suerte los hizo partícipes de tu vida, a los otros, en cambio, los puso, además, en relación contigo su propia hombría de bien; a éstos no sé si corresponde llamarlos enamorados [ἐραστὰς] o únicos individuos que poseen buen juicio [ὁρθῶς]” (*Discurso sobre el amor*, 31-32). DEMÓSTENES: *Discurso sobre el amor*, en *Discursos políticos III*, trad. de Antonio López Eire, rev. de Juan Antonio López Férrez, Gredos, Madrid, 1985, p. 324.

Al ser unas líneas de las últimas páginas de la última pieza que alcanza a ver representada en vida, no es aventurado decir que el de Orestes es el alegato que sella la posición de Eurípides sobre la *philia*, un giro que se había fraguado durante décadas.

Las perspectivas de la *philia* familiar de Aristóteles y Eurípides son opuestas: los parientes virtuosos del primero son, visitados con posterioridad, una réplica a las vehemencias de Eurípides. Donde el pensador de Estagira procura que la *philia syngeniké* salga airoso, el poeta de Salamina elabora sus escritos a partir de la vulneración violenta de la misma: agotadas las posibilidades de orden y justicia, Eurípides elige el vínculo amistoso; su vía es la que va del *kaos* del *oikos* al *kosmos* de la *philia* con el familiar-amigo.

Y si los peligros al lado del mismo, personificado por Pílates, son grandes es, probablemente, porque el autor de *Ifigenia entre los tauros* piensa que es la mejor forma de probar la valía de la *philia* que une a dos seres humanos que no guardan un linaje común. En el *oikos*, su fortaleza podía venir dada; lejos del mismo, no; de ahí que sea preciso fundir la *philia* en el crisol de la adversidad; así se logra el sello de la autenticidad: “Pon a prueba a tus amigos a través del infortunio que hay en la vida y de la participación en peligros [δοκιμαζε τοὺς φίλους ἔκ τε τῆς περὶ τὸν βιονᾶτυχίας καὶ τῆς ἐν τοῖς κινδύνοις κοινωνίας]; porque al oro lo probamos con el fuego, y a los amigos los conocemos en las desgracias [τὸ μὲν γὰρ χρυσίον ἐν τῷ πυρὶ βασανίζομεν, τοὺς δὲ φίλους ἐν ταῖς ἀτυχίαις διαγιγνώσκομεν]” (*A Demónico*, 25)<sup>1</sup>, en palabras de Isócrates (436-338 a. C.); “Einen Freund, geprüft im Tod”<sup>2</sup>, en las aún más gráficas de Friedrich Schiller (1759-1805).

Eurípides avisa de los peligrosos tiempos que se avecinan. Después de las agitaciones políticas de las últimas décadas del siglo V a. C., el ocaso de la *demokratía* en el Ática salda *die Welt von Gestern* y Eurípides es uno de los espectadores lúcidos y visionarios que documentan los últimos pasos de un período radiante, una labor repetida por Stefan Zweig (1881-1942) en los primeros lustros del siglo XX. El escritor austriaco, azotado por el auge del nacionalsocialismo en Europa central, parte hacia Brasil; Eurípides, de la misma forma, se exilia en Pella, lejos de Atenas. Dice una leyenda que allí es atacado

<sup>1</sup> ISÓCRATES: *A Demónico* (I), en *Discursos I*, introd., trad. y not. de Juan Manuel Guzmán Hermida, rev. de Mercedes López Salvá, Gredos, Madrid, 1979, p. 149.

<sup>2</sup> [“Un amigo, probado hasta en la muerte”] Friedrich SCHILLER: *Lírica de pensamiento. Una antología*, Edición bilingüe, introd., trad. y not. de Marín Zubiría, Hiperión, Madrid, 2009, pp. 46 y 47.



fatalmente por los perros del rey Arquelao (*ca.* siglo V-IV a. C.)<sup>1</sup>. En opinión de Arendt, las leyendas “have a truth of their own”<sup>2</sup>, por lo que, siguiendo a Giordano Bruno (1548-1600), “si non è vero, è molto ben trovato” (Parte segunda, Diálogo tercero, 61)<sup>3</sup>.

El familiar-amigo no prueba solamente que la *philia* sigue cuidando los espacios en los que se presenta —y en el *oikos* de Eurípides solo lo hace puntualmente—, sino que da pistas sobre cuál es del próximo estadio alcanzado por ella: la salida del área familiar.

### § *Xenia* y *hetairiké*: el mar, la guerra y los dioses

The world uncertain comes and goes,  
The lover rooted stays<sup>4</sup>  
**Ralph W. Emerson**

La *philia*, después de romper con Eurípides los límites del *oikos*, se aventura en *terra incognita*, lo que nos exige visitar a uno de los artífices del espíritu griego: Homero.

El aedo es el primero en poner por escrito historias en las que advertimos la presencia de la *xenia* y la *hetairiké*, los precedentes más antiguos de la *philia* del dúo de amigos, y de lazos que vinculan a dioses y mortales. Los tres fenómenos son rasgos del mundo homérico que solo con las puntualizaciones oportunas procede vincular con la *philia*.

La *xenia* alude a la hospitalidad con el invitado, el huésped o el extranjero<sup>5</sup>, una virtud que podía ser practicada en un alto número de oportunidades. Según Christopher

<sup>1</sup> Cfr. Eugene N. BORZA: *In the Shadow of Olympus. The Emergence of Macedon*, Princeton University Press, Princeton, 1990, p. 173 (n. 28).

<sup>2</sup> [“Una verdad en sí mismas”, trad. prop.] Hannah ARENDT: “Rosa Luxemburg 1871-1919” (1966), en *Men in Dark Times*, Harcourt, Brace & World, Nueva York, 1968, p. 36.

<sup>3</sup> [“Si no es cierto, está bien contado”, trad. prop.] Giordano BRUNO: *Gli eroici furori* (1585), G. Daelli, Milán, 1864, p. 192.

<sup>4</sup> [“El sinuoso mundo viene y va, / el fiel amante permanece”, trad. prop.] Ralph W. EMERSON: “Friendship”, en *The Complete Essays and Other Writings of Ralph Waldo Emerson... Op. cit.*, p. 222.

<sup>5</sup> En Grecia, *xenos* alude específicamente al “inhabitant of a different polis or country or a non-resident visitor (...) The term may also designate a foreign friend” [“Habitante de una polis o de un país diferente, o a un visitante ocasional (...) El término puede designar incluso a un amigo extranjero”, trad. prop.] David KONSTAN: *Friendship in the Classical World*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997, p. 34.

Phillips<sup>1</sup>, la *xenia* es una vieja usanza que se prolonga hasta el siglo V a. C. gracias a que los griegos piensan que es del gusto de los dioses. Así lo vemos en el episodio de la *Odisea* en el que Telémaco presta su asiento a un pordiosero de Ítaca —sin saber que era Ulises, quien a su vez había gozado de la solidaridad de múltiples extraños durante su viaje—, antes de servirle un asado y agasajarle con pan y licores (*Odisea*, Canto XVI, 40-84)<sup>2</sup>. Zeus había puesto a prueba su hospitalidad poniendo un vagabundo en su puerta, pero la respuesta de Telémaco y de sus ayudantes, generosa y elocuente, calma la ira del dios.

De la misma forma que cuidan del pobre disfrazado, los familiares de Ulises son hospitalarios —y profundamente pacientes— con los candidatos que han visitado la ciudad con el propósito de pedir matrimonio a Penélope y ser reyes de Ítaca. Lo adecuado es que, por respeto al pacto, ellos regresen a sus lugares de origen al saber que Penélope aguarda la vuelta de su esposo, pero su obstinación viola una de las cláusulas de la *xenia*, por lo que son castigados por Ulises, que liquida a los aspirantes (*Odisea*, Canto XXII).

Hay un elemento de la *xenia*, la reciprocidad<sup>3</sup>, común a la *philia* y que Homero plasma en la *Ilíada*: Glauco y Diomedes, prestos a librar una lucha a muerte, de pronto recuerdan que dos de sus antepasados, Beleferonte y Eneo, habían sido respectivamente huésped y anfitrión, episodio durante el que se habían hecho valiosos regalos y que, a la postre, había generado un lazo digno de elogio. Ello significa que Glauco y Diomedes son amigos por una hospitalidad que viene de sus predecesores (ξεῖνοι πατρώιοι, *xénoi patríoi*). En virtud de lo mismo, no es solo que ya no pelean, sino que celebran su feliz encuentro:

Por eso ahora yo soy huésped [ξεῖνος φίλος] tuyo en pleno Argos,  
y tú lo eres mío en Licia para cuando vayas al país de los tuyos (...)

Nos jactamos de ser huéspedes por nuestros padres [ξεῖνοι πατρώιοι] (*Ilíada*, Canto VI, 224-225 y 231)<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Cfr. Christopher PHILLIPS: *Socrates in Love. Philosophy for a Die-Hard Romantic*, W. W. Norton & Company, Nueva York y Londres, 2007, pp. 141 y ss.

<sup>2</sup> HOMERO: *Odisea*, introd. de Manuel Fernández-Galiano, trad. de José Manuel Pabón, rev. de Manuel Fernández-Galiano, Gredos, Madrid, 1982 [quinta reimpresión], pp. 350-352.

<sup>3</sup> Cfr. Suzanne STERN-GILLET: *Aristotle's Philosophy of Friendship*, State University of New York Press, Nueva York, 1995, p. 6.

<sup>4</sup> HOMERO: *Ilíada*, trad. pról. y not. de Emilio Crespo Güemes, rev. de Carlos García Gual, Gredos, Madrid, 1991, p. 220.

Es durante la Guerra de Troya cuando se produce el célebre episodio del caballo de madera, un plan urdido por Ulises y gracias al cual los aqueos logran adentrarse en la ciudad después de una década de asedio. Los agresores, al hacer un presente a los agredidos, cumplen el rol de anfitrión y no el de huésped, una alteración de las cláusulas de la *xenia* que se ultima con la respuesta de la población de Ilión, que saludan la ofrenda con el resultado que ya sabemos: la victoria de los aqueos (*Odisea*, Canto VIII, 487-520).

Al lado de la *xenia*, la *betairiké* es una voz que alude al compañerismo y a la camaradería, ora en la guerra, ora en la navegación. Una vez que los conmitones y los marineros han de pasar largos períodos juntos, es oportuno que se profesen simpatía y solidaridad.

Uno de los casos más representativos de *betairiké*, *concesso non dato*, es el de Aquiles y Patroclo. Según Esquines (389-314 a. C.) (*Contra Timarco*, 143-144)<sup>1</sup>, Patroclo es uno de los hijos de Menecio, rey de Opunte. En principio, ello prometía un gran porvenir al muchacho, pero durante su niñez mata a Clitónimo, vástago del rey Anfidamas. En vista de la gravedad del suceso, Menecio oculta a Patroclo en la corte de Peleo, el padre de Aquiles, aún niño, de forma que, igual que Orestes y Píldes, los héroes se educan juntos. Ello, y los sucesos posteriores que vamos a visitar, dan la razón a Thomas Paine (1737-1809) cuando plantea que “the intimacy which is contracted in infancy, and the friendship which is formed in misfortune, are, of all others, the most lasting and unalterable”<sup>2</sup>.

El lazo de Aquiles y Patroclo solo se rompe con el asesinato del segundo, a cargo de Héctor. A raíz del mismo, su lazo, que no había dado signos de profundidad durante dieciséis cantos, sale a la luz<sup>3</sup>. La caída de Patroclo golpea duramente a Aquiles, que pone en riesgo el propósito de los aqueos, la victoria, con el fin de vengarse —a sabiendas de que vencer a Héctor significa sellar su propia muerte (*Iliada*, Canto XXII, 358-360)—.

<sup>1</sup> Cfr. ESQUINES: *Contra Timarco*, en *Discursos. Testimonios y cartas*, trad. de José María Lucas de Dios, rev. de Paloma Ortiz García, Gredos, Madrid, 2002, pp. 244-245.

<sup>2</sup> [“La intimidad forjada en la infancia, así como la amistad construida en la adversidad, son, de todas, las más duraderas e inalterables”, trad. prop.] THOMAS PAINE: *Common Sense* (1776), en *Rights of Man, Common Sense and Other Political Writings*, ed., introd. y not. de Mark Philp, Oxford University Press, Oxford y Nueva York, 1995 [reimpresión, 2008], p. 42.

<sup>3</sup> Cfr. ROBERT FINLAY: “Patroklos, Achilles, and Peleus: Fathers and Sons in the Iliad”, *The Classical World*, Volumen 3, Número 5 (febrero de 1980), p. 267.

La ira de Aquiles prueba que su vínculo con Patroclo no se había limitado a la sola camaradería<sup>1</sup>. Es claro que Patroclo, que, en principio, se había educado con vistas a ser el ayudante de armas (θερῶν, *therapōn*) de Aquiles, no es solamente su *partenaire*, por lo que *betairiké* podría no ser la palabra más precisa. Al respecto, Luigi F. Pizzolato es autor de unas líneas clarificadoras: el lazo de Aquiles y Patroclo, en su opinión, responde más bien a una alianza de honor, a un pacto de fidelidad que procede de los lazos de sangre<sup>2</sup>:

Dentro de este pacto, que sanciona una amistad de solidaridad social, pueden nacer lazos más íntimos, como el proverbial entre Aquiles y Patroclo, que configura ya una relación de recíproca pertenencia (de *alter ego*); en este caso el adjetivo *phílos* refuerza al sustantivo *betairoi*, y confiere por ello a un lazo sociológico institucionalizado, una carga de amor que personaliza el pacto genérico de la (...) ‘camaradería guerrera’<sup>3</sup>.

Los griegos han de procurarse una protección constante y recíproca en la lucha. Y Aquiles, al permitir que Patroclo se hubiera puesto en peligro, vulnera el pacto, de ahí parte de su culpa. A la luz de lo escrito por Pizzolato, Aquiles y Patroclo no solo habrían sido *betairoi*, sino *philoí*—de la misma forma que Orestes y Pílates son primos y amigos—.

<sup>1</sup> Opongamos el poso, dolido pero calmo, de René Char a raíz de la pérdida de su amigo —personal y de armas, igual que Aquiles y Patroclo— Émile Cavagni en un lance de la Segunda guerra mundial: “Les allemands m’enlèvent mon meilleur frère d’action, celui dont le coup de pouce faisait dévier les catastrophes, dont la présence ponctuelle avait une portée déterminante sur les défaillances possibles de chacun. (...) Son comportement était instruit d’audace attisante et de sagesse (...) Je l’aimais sans effusion, sans pesanteur inutile. Inébranlablement” [“Los alemanes me arrebatan a mi mejor hermano de acción, aquel que con un movimiento de pulgar desviaba las catástrofes, cuya presencial puntual ejercía una influencia decisiva sobre las posibles flaquezas de cada uno (...) Su comportamiento estaba informado de audacia avivadora y sabiduría. (...) Yo lo quería sin efusiones, sin gravedad inútil. Inquebrantablemente”] (Hojas de Hipnos, 157). René CHAR: *Furor y misterio*, en *Poesía esencial: Furor y misterio. Los matinales. Aromas cazadores...* Op. cit., pp. 218-219.

<sup>2</sup> La idea de su origen familiar es de Alasdair Ch. MacIntyre: “To be courageous is to be someone on whom reliance can be placed. Hence courage is an important ingredient in friendship. The bonds of friendship in heroic societies are modelled on those of kinship. Sometimes friendship is formally vowed, so that by the vow the duties of brothers are mutually incurred. Who my friends are and who my enemies, is as clearly defined as who my kinsmen are. The other ingredient of friendship is fidelity. My friend’s courage assures me of his power to aid me and my household; my friend’s fidelity assures me of his will” [“Ser valiente significa ser una persona en la que se puede confiar. El valor, por tanto, es uno de los ingredientes de la amistad. Los lazos de amistad en las sociedades heroicas vienen modelados por los del parentesco. A veces se realizaba un voto formal de amistad, en virtud del cual los signatarios contraen mutuamente deberes fraternales. Quiénes son mis amigos y quiénes mis enemigos es tan claro como saber quiénes son mis parientes. El segundo ingrediente de la amistad es la fidelidad. El valor de mi amigo garantiza que su poder servirá para ayudarme a mí y a mi familia; la fidelidad de mi amigo me asegura su voluntad”, trad. prop.] Alasdair MACINTYRE: *After Virtue. A Study in Moral Theory*, University of Notre Dame Press, Indiana, 1981 [tercera edición, 2007], p. 123.

<sup>3</sup> Luigi Franco PIZZOLATO: *La idea de la amistad en la Antigüedad clásica y cristiana...* Op. cit., p. 32.

Una segunda posibilidad es que se hubieran vencido del lado de *érōs*. Es una lectura que gana posiciones especialmente por culpa de Esquilo<sup>1</sup>, quien, tres siglos después, da una imagen erotizada de su relación<sup>2</sup> en uno de sus escritos perdidos, *Los mirmidones*, en el que Aquiles es el miembro activo o dominante de la pareja (ἐραστής, *erastés*) y Patroclo, el pasivo o subordinado (ἐρώμενος, *erómenos*). Las páginas de Esquilo han sobrevivido gracias a Plutarco (ca. 46-120 después de Cristo), que recupera un paso del poeta de Eleusis en el que Aquiles, postrado junto a los restos de Patroclo, se duele por la pérdida:

La venerable pureza de tus miembros no respetaste,  
¡el más ingrato a mis frecuentes besos! (*Erótico*, 5)<sup>3</sup>

Las dos lecturas son verosímiles. Es posible que el “lien étrange”<sup>4</sup>, por usar una expresión de Albert Camus (1913-1960), de los *betairoi* se viera respaldado por un pacto de *solidaridad social* y que, en según qué oportunidades, *érōs* proyectara su sombra sobre el mismo.

Después de la *xenia* y la *betairiké*, la tercera raíz de la *philia* es el vínculo entre dioses y seres humanos. En la *Odisea*, Melantio dice: “Siempre junta un dios al igual con aquel que lo iguala [ὡς αἰεὶ τὸν ὁμοῖον ἄγει θεὸς ὡς τὸν ὁμοῖον]”<sup>5</sup> (*Odisea*, Canto XVII, 217-218); y, en la *Iliada*, Hermes protesta: “Vituperable sería que un dios inmortal favorezca tan abiertamente a los mortales [νεμεσσητὸν δὲ κεν εἶη ἄθανατον θεὸν ὧδε βροτοῦς ἀγαπαζέμεν ἄντην]” (*Iliada*, Canto XXIV, 463-464)<sup>6</sup>, pero son los propios relatos de Homero los que contradicen sus palabras. Es sabido que, allí, dioses, semidioses y

<sup>1</sup> Cfr. Joaquín RITORÉ PONCE: “El amor en la oratoria griega”, en Máximo BRIOSO SÁNCHEZ y Antonio VILLARRUBIA MEDINA (eds.): *Consideraciones en torno al amor en la literatura de la Grecia antigua*, Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, Sevilla, 2000, pp. 101-123.

<sup>2</sup> Esquines sigue la misma línea: “Aquél [por Homero], aunque hace mención de Patroclo y de Aquiles en muchos lugares, oculta el amor y la denominación de la amistad existente entre ellos, pensando que las manifestaciones superabundantes de su buena disposición son evidentes para los cultivados de sus oyentes” (*Contra Timarco*, 142-143). ESQUINES: *Contra Timarco*, en *Discursos. Testimonios y cartas...* *Op. cit.*, p. 244.

<sup>3</sup> PLUTARCO: *Erótico*, trad. de Mariano Valverde Sánchez, en *Obras morales y de costumbres* (Moralia, 10), introd., trad. y not. de Mariano Valverde *et al.*, rev. de Elisa Amalia Nieto Alba, Gredos, Madrid, 2003, p. 50.

<sup>4</sup> “Les hommes, qui partagent, les mêmes chambres, soldats ou prisonniers, contractent un lien étrange comme si, leurs armures quittées avec les vêtements, ils se rejoignaient chaque soir, par-dessus leurs différences, dans la vieille communauté du songe et de la fatigue” [“Los hombres que comparten las mismas habitaciones, sean soldados o prisioneros, contraen un vínculo extraño, como si se quitaran sus armaduras al mismo tiempo que las vestimentas, como si cada noche se unieran, por encima de sus diferencias, en la vieja comunidad del sueño y de la fatiga”, trad. prop.] ALBERT CAMUS: *L’hôte*, en *L’exil et le royaume*, Gallimard, París, 1957, p. 94.

<sup>5</sup> HOMERO: *Odisea...* *Op. cit.*, p. 372.

<sup>6</sup> HOMERO: *Iliada...* *Op. cit.*, p. 598.

mortales habitan en los mismos espacios –uno de los principales rasgos del mundo griego, según Javier Roiz<sup>1</sup>–, gracias a lo cual se producen simpatías y animadversiones.

Un caso de lo primero es el de Afrodita: en la *Iliada*, la diosa salva al príncipe Paris en su lucha contra Menelao, postergando la victoria de los aqueos (*Iliada*, Canto III, 369-446). No en vano, la propia Afrodita había propiciado que Paris se prendara de Helena después de que el príncipe la eligiera la más bella diosa del Olimpo, lo que originó primero su rapto y luego la guerra. Es verdad que, en las páginas de Homero, la *philia* aún no ha salido de una fase primigenia, mas la sombra de *érōs* ya es alargada en Paris.

Atenea pide a Zeus que posibilite la salida de Ulises del cielo de Calipso (*Odisea*, Canto V, 445-450), después le protege durante su naufragio (Canto V, 451-460) y, por último, le disfraza de pobre con el fin de que averigüe qué sucede en Ítaca (Cantos V y XVI).

Donde Atenea ayuda a Ulises, Poseidón no vacila en ser su rival: el protagonista había cegado a su hijo, Polifemo (*Odisea*, Canto IX, 380-385), después de que hubiera engullido a varios de sus amigos de viaje –un episodio, valga decirlo, en el que el cíclope, al lesionar los principios hospitalarios de la *xenia*, es castigado oportuna y rigurosamente por el astuto huésped–. Poseidón, iracundo, se propone evitar la vuelta de Ulises, de ahí que Atenea, sobrina pero rival de Poseidón, se aventure a terciar a favor del héroe.

Es oportuno, además, no perder de vista el alto precio que han de pagar los seres humanos por su privilegiado vínculo con los dioses. Por un lado, Ulises sabe que si jura su amor a la letal Calipso siempre será joven, pero después de siete años se aventura a salir de la isla de Ogigia con el propósito de regresar al lado de Penélope, rompiendo la posibilidad de una larga vida en aislamiento<sup>2</sup> (*Odisea*, Canto V, 116-224). En cambio, los feacios, un pueblo adicto a los dioses, no logran librarse de la misma pena, por lo que su

<sup>1</sup> Cfr. Javier ROIZ: *El mundo interno y la política...* Op. cit., p. 53.

<sup>2</sup> Sobre las preferencias de Ulises, leamos unas precisas palabras de Martha C. Nussbaum: “He is choosing the whole human package: mortal life, dangerous voyage, imperfect mortal aging woman. He is choosing, quite simply, what is his: his own history, the form of a human life and the possibilities of excellence, love, and achievement that inhabit that form” [“Está eligiendo el paquete humano al completo: una vida mortal, un viaje peligroso, una mujer envejecida e imperfecta. Está eligiendo, y es ciertamente simple, lo que él es: su propia historia, una forma de vida humana y las posibilidades de excelencia, amor y logros que forman parte de ella”, trad. prop.] Martha C. NUSSBAUM: “Transcending Humanity”, en *Love’s Knowledge. Essays on Philosophy and Literature*, Oxford University Press, Oxford y Nueva York, 1990 [primera reimpresión, 1992], p. 366.

situación es idéntica a la de la “Island (...) separate from all possible Commerce with the rest of the World” (Capítulo V, 48, 4-5)<sup>1</sup> a la que alude John Locke (1632-1704).

El paisaje de Homero propicia la presencia de los tres fenómenos que hemos visitado. Allí, en primer lugar, la *xenia* fomenta la protección y la ayuda, pero sin vocación de prolongarse; en segundo, la *betairiké* es un vínculo longevo, pero es arduo pensar que dé lugar a un afecto sólido y profundo —el pacto al que ha aludido Pizzolato alude solo al lazo de Aquiles y Patrocolo, no a la *betairiké* en sí—; por último, hay seres humanos que son amigos de los dioses (φιλοι θεοῖσιν, *philoí theoísín*), pero a costa de un vínculo que genera profundas arbitrariedades y que agudiza la falta de paridad de sus protagonistas.

Al mismo tiempo, saber que los castigos por no respetar la *xenia* son rigurosos, que la pérdida de Patroclo posibilita la gloria de Aquiles o que la ayuda prestada a Ulises por Atenea vence la ira de Poseidón, son pistas de su peso en las páginas de Homero.

La *philia*, una suerte de océano sin orillas<sup>2</sup> en Grecia, halla en la *Iliada* y la *Odisea* su venero, el origen de lo que será después, que no por lejano se ve privado de relevancia.

A dos siglos de que la voz *philia* se una al vocabulario griego, la *xenia* y la *betairiké* son dos de sus gérmenes. Vislumbrar la *philia* en el siglo VIII a. C., *sit verbo venia*, sería igual que vislumbrar el cine en las postrimerías del siglo XVII a dos siglos de que August (1862-1954) y Louis Lumière (1864-1948) den el uso adecuado a los avances que se habían producido. Y, aun así, la *philia* de los amigos ya germina, solo sea pálidamente, en la *xenia* y en la *betairiké*. “Si la litografía contenía virtualmente el diario ilustrado, la fotografía contenía virtualmente a su vez el cine sonoro”<sup>3</sup>, dice Benjamin, siguiendo con el símil.

<sup>1</sup> [“Isla (...) separada de todo comercio con el resto del mundo”, trad. prop.] John LOCKE: *Second Treatise*, en *Two Treatises of Government* (ca. 1689), ed., introd. y not. de Peter Laslett, Cambridge University Press, Cambridge, 1960 [reimpresión, 2017], p. 301.

<sup>2</sup> La imagen, según es sabido, es de Ovidio (43 a. C.-17 d. C.): “Ya no había límites entre el mar y la tierra [Iamque mare et tellus nullum discrimen habebant]; todo era ponto [omnia pontus erant], y al ponto le faltaban incluso las orillas [deerant quoque litora ponto]” (*Metamorfosis*, Libro I, 290). OVIDIO: *Metamorfosis* (*Libros I-V*), trad., introd. y not. de José Carlos Fernández Corte y Josefa Cantó Llorca, rev. de José Ramón Bravo Díaz, Gredos, Madrid, 2008, p. 245.

<sup>3</sup> Walter BENJAMIN: *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica* (1935), en *Obras. Libro I* (Volumen 2), ed. de Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser con la colaboración de Theodor W. Adorno y Gershom Scholem, ed. española de Juan Barja, Félix Duque y Fernando Guerrero con trad. de Alfredo Botons Muñoz, Abada, Madrid, 2008, p. 12.

Ello se debe, en primer lugar, a la ausencia de límites claros entre la *philia* y el *érōs*, una vez más; y, en segundo, a las particularidades de los fenómenos que nos han ocupado. A raíz de ahí se produce lo que ya sabemos: la *philia* no es el vínculo presente en las obras de Homero. Y si se ha presentado, gracias a Aquiles y Patroclo, ha sido solo vaga y puntualmente. Justo es decir que si el vate no propone un escenario en el que la *philia* sea el lazo más propicio, sí aúna varios de los elementos que posteriormente ganan solidez en la Atenas de Aspasia (ca. 470-400 a. C.): la generosidad de la *xenia* o el respaldo propio de los *betairoi* latén en la ciudad-Estado porque la *philia* había latido, a su vez, en ellas.

Hemos visto que la guerra y el mar son espacios en los que la *philia* no opera con plena genuinidad, mas, en la ciudad, el dúo de amigos da con el lugar adecuado. La promoción del bien del ser amado, la lealtad y el vínculo regular, es decir, virtudes legadas por la *xenia* y la *betairiké*, serán protagonistas al lado de las sabidas potencias de la *philia*.

### § La *philia* de los amigos

Te incumben los deberes de todo hombre:  
ser justo y feliz<sup>1</sup>

**Jorge Luis Borges**

Étienne de La Boétie (1530-1563) agoniza, víctima de la peste, cuando Montaigne aún no ha alcanzado la treintena. Posteriormente, el autor de los *Ensayos* escribe un capítulo, *La amistad*, en recuerdo de su joven amigo. En él, Montaigne se pregunta por la razón de su lazo con La Boétie, y se da a sí mismo una respuesta que se ha repetido desde su publicación: “Porque era él, porque era yo” (Libro I, Capítulo XXVII: La amistad)<sup>2</sup>.

Aun con su vasto saber, Montaigne no logra averiguar cuál es la propiedad de su vínculo con él, una pérdida que lamenta con la misma gravedad dos décadas después.

---

<sup>1</sup> Jorge Luis BORGES: *Los conjurados* (1985), en *Poesía completa*, ed. de Sara Luis del Carril, Destino, Barcelona, 2009, p. 630.

<sup>2</sup> Michel de MONTAIGNE: *Los ensayos...* *Op. cit.*, p. 250.



Los problemas con los que lidian los clásicos griegos no son los de Montaigne, ya que ellos saben cuál es la “fuerza inexplicable y fatal mediadora”<sup>1</sup> responsable de unir a dos amigos: la *philia*. Familiarizados con ella, no se adentran en sus arcanos, igual que el jardinero cuida del arbusto sin preguntarse por el secreto que ha originado que el grano plantado ayer haya dado lugar a la planta que riega hoy. Adentrarse en la *philia* de los amigos y saber por qué opera de la forma en que lo hace es una labor ardua que Platón y Aristóteles salvan elucubrando sobre el origen de la misma y pensando sobre los protagonistas óptimos del vínculo amistoso; Eurípides, volviendo a poner a sus personajes en grave peligro y los Siete Sabios, elaborando las pautas que se han de poner en práctica con los amigos, unos pasos seguidos posteriormente por Demócrito.

En virtud de lo mismo, seguidamente veremos que las principales preguntas que se plantean son, primero, quiénes son los amigos; segundo, cuál es la amistad perfecta; y, tercero, qué usos deben regir el lazo amistoso. Ello significa que, por primera vez en el capítulo, el griego, que había salido de su hogar y que ahora vuelve de la guerra, elige a un amigo con el que edificar un vínculo propio. Y si el *oikos*, Troya y el Mediterráneo habían sido problemáticos, las ciudades, que son los lugares donde es dable pensar que se produce la amistad, son espacios en los que la *philia* se presenta con genuinidad.

Volvamos al *Lisis*. Allí, al lado de Sócrates, Platón elige tres *dramatis personae*: Hipotales, Menéxeno y el propio Lisis. El primero se ha enamorado del último, pero sufre porque el amor no es recíproco; mas, por su parte, Menéxeno y el joven que da título al escrito gozan de una próspera amistad; con lo que Platón agrega un capítulo al continuo litigio entre *érōs* y *philia*. Ya sabemos que *érōs* opera en una sola dirección, rasgo que se opone a uno de los valores primordiales de la *philia*, la reciprocidad. Distinguirlos es prioritario, de ahí que Sócrates se proponga, desde el principio, averiguar qué valores les son propios:

[SÓCRATES] – ¿Quién, pues, de ellos es el que ama?, ¿el amante al amado, ya sea correspondido o ya sea odiado, o el amado al amante? ¿O, por el contrario, ninguno, en este caso, es amigo de otro, si ambos no se aman entre sí?

---

<sup>1</sup> *Ibid.*

[MENÉXENO] – A primera vista, así es.

[SÓCRATES] – Pero ahora nos parece distinto de lo que nos pareció antes. Porque entonces, si uno ama, aman ambos, pero ahora, si no aman ambos, no ama ninguno.

[MENÉXENO] – Es muy probable –dijo.

[SÓCRATES] – Así pues, no hay amigo para el amante [φιλον τῷ φιλοῦντι] si no es correspondido [ἀντιφιλοῦν].

[MENÉXENO] – Creo que no (*Lisis*, 212c-d)<sup>1</sup>.

La alusión del pensador a la amistad de Menéxeno y Lisis recuerda a los lectores lo que ya hemos dicho: no hay *philia* sin reciprocidad, una *conditio sine qua non* de la misma.

El siguiente paso de Platón es preguntarse por los casos en los que la reciprocidad es viable en el lazo amistoso, una labor de la que no saldrá airoso; veamos por qué.

Sócrates presenta tres posibilidades: la amistad con el afín (ὁμοίῳ, *homoiós*); con el opuesto (ἐναντίος, *enantíos*); y con el que, en lugar de ser afín u opuesto, es una mezcla de los dos. Sócrates se retracta pronto de la primera opción, ya que a los malvados no les es posible ser amigos –los buenos, a su vez, lo son por afines y no por buenos, por lo que no sacan ventaja del vínculo al ostentar idéntica virtud: la bondad (*Lisis*, 215a-b)–:

El malvado, cuanto más cerca esté del malvado y más lo frecuente, tanto más enemigo llegará a ser, porque ofende [ἀδικοῦντας δὲ καὶ ἀδικουμένους ἀδύνατόν που φίλους εἶναι] (*Lisis*, 214c)<sup>2</sup>.

Platón prueba seguidamente con los opuestos, una posibilidad sobre la que ya habían escrito Anaxágoras o Heráclito<sup>3</sup>, según la cual dos personas, aun opuestas, podrían avenirse de la misma forma que el fuego se armoniza con el agua (*Lisis*, 215e). Sócrates se da cuenta de que su argumento es frágil, por lo que opone uno que gira sobre la *metaxy* (μεταξύ), ya que “solo lo que no es ni bueno ni malo puede ser amigo de lo bueno”

<sup>1</sup> PLATÓN: *Lisis*, en *Diálogos I. Apología, Critón, Eutifrón, Ion, Lisis, Cármides, Hipias Menor, Hipias Mayor, Laques, Protágoras...* Op. cit., p. 294.

<sup>2</sup> *Ibid.*, pp. 297-298.

<sup>3</sup> “Ensambladura invisible, más fuerte que la visible” (fr. 9 [54]), había escrito el pensador de Éfeso. Alberto BERNABÉ: “Heráclito de Éfeso”, en *Fragmentos presocráticos: de Tales a Demócrito...* Op. cit., p. 157.

(216e)<sup>1</sup>, en virtud del cual un médico sería amigo del paciente con vistas a la salud (217a). Sócrates vuelve a probar en vano, de ahí que Platón, igual de agotado que sus personajes, pase a preguntarse por la procedencia de la propia amistad, giro que ultima con la presentación del Primer Amado (πρῶτον φίλον, *Próton Philón*), venero de la *philia* (220e):

¿No será necesario que renunciemos a seguir [especulando] así y que alcancemos un principio que no tendrá que remontarse a otra amistad [ἄλλο φίλον], sino que vendrá a ser aquello que es lo primero amado [πρῶτον φίλον] y, por causa de lo cual, decimos que todas las cosas son amadas? [ἄλλα φάμεν πάντα φίλα εἶναι] (*Lisis*, 219c)<sup>2</sup>.

A la luz del relato, es oportuno preguntarse por la amistad de Menéxeno y Lisis. *Prima facie*, es saludable, mas Platón no sabe si lo es gracias a su afinidad, a la ausencia de ella o a las dos. El aún joven pensador no logra solucionar el problema, de ahí que se oriente hacia el *Próton Philón*, idea con la que zanja, por ahora, la pregunta sobre los amigos.

Platón presenta con ella una idea clave, que el cristianismo recupera posteriormente: valga sacar a colación la primera epístola de Juan (ca. siglo I), en la que el autor del último Evangelio plantea que el amor de los cristianos responde al amor original de Dios (1 Juan 4: 19). Por la misma razón, Sócrates dice que *todas las cosas son amadas*: el *Próton Philón*, igual que la Divinidad del Nuevo Testamento, genera un amor –ahora *philia*, después *Ágape*– que se proyecta sobre seres, elementos y lugares: el orbe es un producto del amor.

Es por ello que el valor del *Lisis*<sup>3</sup> no radica en su respuesta a la pregunta sobre la viabilidad de la reciprocidad en virtud de quiénes son los amigos<sup>4</sup>, sino sobre todo en la presentación de una *philia* primigenia, que es origen del resto. Uno de los problemas que

<sup>1</sup> PLATÓN: *Lisis*, en *Diálogos I. Apología, Critón, Eutifrón, Ion, Lisis, Cármides, Hipias Menor, Hipias Mayor, Laques, Protágoras...* Op. cit., p. 303.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 309.

<sup>3</sup> Gadamer opina lo siguiente sobre la falta de soluciones de Platón en el *Lisis*: “De lo que se trata es sin duda de que nos hagamos conscientes de que estos dos jóvenes interlocutores de Sócrates aún no pueden saber qué es un amigo. Lo único que conocen es la amistad infantil (...) Lo que buscan es algo oculto, no algo tangible”. Hans-Georg GADAMER: “Amistad y solidaridad”, en *Anotaciones hermenéuticas...* Op. cit., pp. 79 y 80.

<sup>4</sup> Al final, el propio Sócrates lamenta no haber alcanzado una idea precisa de qué es el amigo: “No había, pues, nada que hacer. Vencidos, al fin, por ellos, disolvimos la reunión. Al tiempo que se iban les dije: «Ahora, Lisis y Menéxeno, hemos hecho el ridículo un viejo, como yo, y vosotros. Pues cuando se vayan éstos, dirán que nosotros creíamos que éramos amigos [φίλοι] –porque yo me cuento entre vosotros– y, sin embargo, no hemos sido capaces de llegar a descubrir lo que es un amigo» [φίλος]” (*Lisis*, 223b). PLATÓN: *Lisis*, en *Diálogos I. Apología, Critón, Eutifrón, Ion, Lisis, Cármides, Hipias Menor, Hipias Mayor, Laques, Protágoras...* Op. cit., p. 316.

podrían surgir a raíz de las palabras de Sócrates —o, más bien, de Platón— es que, al decir de Cornelius Castoriadis, amar a todos los seres humanos significa “no amar a nadie”<sup>1</sup>.

*Érōs* y *philia* suelen ir juntos en las obras del pensador ateniense, según prueba el propio *Lisis*, una vinculación que se repite en dos obras posteriores, el *Fedro* y en las *Leyes*, en los que Platón pule sus postulados de juventud al respecto de la *philia* de los amigos.

Y si el *Lisis* había presentado al *Prōton Philón*, el *Fedro* hace lo propio con el *Antérōs* (Ἀντέρως). Gracias a él, Platón dota a *érōs* de reciprocidad, un rasgo propio de la *philia*:

Semejante a un aire o a un eco que, rebotando de algo pulido y duro, vuelve de nuevo al punto de partida, así el manantial de la belleza vuelve al bello muchacho, a través de sus ojos, camino natural hacia el alma, que, al recibirlo (...), llena, a su vez, de amor el alma del amado [ἐρωμένου αὖ ψυχὴν ἔρωτος ἐνέπλησεν]. Entonces sí que es verdad que ama [ἐρᾷ], pero no sabe qué. Ni sabe qué le pasa, ni expresarlo puede, sino que, como al que se le ha pegado de otro una oftalmía, no acierta a qué atribuirlo y se olvida de que, como en un espejo, se está mirando a sí mismo en el amante [ἐρῶντι]. Y cuando éste se halla presente, de la misma manea que a él, se le acaban las penas; pero si está ausente, también por lo mismo desea y es deseado [ποθεῖ καὶ ποθεῖται]. Un reflejo del amor [εἶδωλον ἔρωτος], un anti-amor (*Anteros* [ἀντέρωτα]), es lo que tiene. Está convencido, sin embargo, de que no es amor [ἔρωτα] sino amistad [φιλίαν], y así lo llama. Ansía, igual que aquél, pero más débilmente, ver, tocar, besar [φιλεῖν], acostarse a su lado (*Fedro*, 255c-e)<sup>2</sup>.

Es probable que los signos de sorpresa de Fedro se deban a que Platón, en labios de Sócrates —que, a su vez, da voz a Estesíroco (ca. 630-550 a. C.)—, altera una idea de profunda raigambre en Grecia: el primero, solo un muchacho, se pasma al oír que el

<sup>1</sup> “Una verdadera ética solo puede vérselas con lo que es *eph’ hēmin*, lo que depende de nosotros. Y es esencial reconocer precisamente ese ámbito de la vida psíquica que el hombre no controla; por lo demás, no se ve bien qué puede significar en este caso ‘controlar’. Se puede controlar el comportamiento que resulta de los afectos, no los afectos mismos. Por consiguiente, toda exhortación ética dirigida a los afectos (...) es absurda. Absurdo aún más grande: intentar imponer afectos imposibles o contradictorios. Así, amar a todo el mundo es, claro está, no amar a nadie; y amar lo que se detesta es no detestar nada en absoluto; pero quien no detesta nada, no inviste nada”. Cornelius CASTORIADIS: *La ciudad y las leyes. Lo que hace a Grecia 2. Seminarios 1983-1984. La creación humana III*, precedido de “Castoriadis y el legado griego” de Philippe Raynaud, pref. y not. de Enrique Escobar, Myrto Gondicas y Pascal Vernay, trad. de Horacio Pons, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2012, p. 217.

<sup>2</sup> PLATÓN: *Fedro*, trad. de Emilio Lledó, en *Diálogos III. Fedón, Banquete, Fedro...* Op. cit., pp. 363-365.

mismo *érōs* que se proyecta sobre el amado, vuelve sobre uno mismo<sup>1</sup>. Y es verosímil que su asombro no solo responda a la hermosura del relato, sino a su ignorancia de que la reciprocidad es una propiedad de *érōs*<sup>2</sup>. *No es amor sino amistad*, ha dicho Sócrates.

Platón, a sabiendas de que no podría limitarse a *érōs* —una vez que el escrito rompe con su proceder habitual—, presenta al *Antérōs*, gracias al cual el amante *desea y es deseado*.

El claro protagonista del *Fedro*, aun así, es *érōs*, ya que el papel de la *philia* se limita al de ser la portadora de la reciprocidad que Platón presta al primero. La urgencia de unión pasional del joven personaje da una pista de la primacía de *érōs*, una vez que la *philia* no alienta la fusión, sino el vínculo de dos seres que respetan sus respectivas alteridades<sup>3</sup>.

Las *Leyes* es el libro en el que el protagonismo de *érōs* da paso al de la *philia*<sup>4</sup>. Allí, el pensador, ya septuagenario, regresa sobre las preguntas con las que se había peleado años ha, por lo que Platón vuelve a elaborar una lista con tres tipos de amistad: la de los opuestos, la de los afines y la mixta (*Leyes*, Libro VIII, 837b). El *Lisis* sigue vigente.

La amistad de los afines es agradable y longeva; la de los opuestos es gravosa y agota las posibilidades de que se produzca reciprocidad; y la tercera, una combinación de las primeras, es opaca (*Leyes*, Libro VIII, 837b). Platón asimila la amistad de los afines con *Eros Uranio* (Οὐρανίου) (*Banquete*, 180d, 7) —vástago de Urano, lo que hace de él un amor celeste y virtuoso que se orienta a las vicisitudes del alma—, una vez que los dos propenden a la idea del Bien; a la vez que asimila la amistad de los opuestos con un amor vulgar y caro a los placeres del cuerpo, *Eros Pandemo* (Πάνδημον) (180d, 9) —vástago de Zeus y de la diosa Dione—, ya que los dos se alejan de la elevada idea: el pensador ateniense plantea

<sup>1</sup> “En cuanto a tu discurso, hace un rato que estoy maravillado”, dice Fedro (*Fedro*, 257c). *Ibid.*, p. 367.

<sup>2</sup> Al joven oyente de Sócrates podría haberle sucedido lo que plantea Nussbaum en el siguiente paso: “A child (...) learns its society’s conception of love (...) in complex interactions with parents and society. These interactions provide paradigms of emotion and teach the cognitive categories that underlie the experience of emotion” [“Un niño (...) aprende la concepción amorosa de su sociedad gracias a complejas interacciones con sus padres y su sociedad. Estas interacciones le proveen de paradigmas emocionales y le enseñan categorías cognitivas que fundamentan la experiencia de la emoción”, trad. prop.] Martha C. NUSSBAUM: “Narrative Emotions: Beckett’s Genealogy of Love”, en *Love’s Knowledge. Essays on Philosophy and Literature...* *Op. cit.*, p. 293.

<sup>3</sup> Es oportuno volver ahora a las palabras de Comte-Sponville sobre la relación de *érōs* con la ausencia y de la *philia* con la presencia. *Vide supra*, p. 17, n. 1.

<sup>4</sup> Cfr. PLATÓN: *Diálogos IX. Leyes (libros VII-XII)*... *Op. cit.*, pp. 95 y ss.

que el primero, *Eros Uranio*, alza al amante a los altares de la vida, al tiempo que el segundo, *Eros Pandemo*, lo ata a sus vilezas. Los problemas surgen con la amistad mixta:

Cuando la amistad nace [γενομένη] de la mezcla de estas dos, al principio no es fácil comprender qué querría llegar a tener uno cuando sufre [ἔχων] esa tercera forma de amor [ἔρωτά], luego, arrastrado en sentidos contrarios por ambos tipos de pasión [ἀμφοῖν ἐλκόμενος ἀπορεῖ], no sabe qué hacer, porque uno le manda [κελεύοντος] atrapar la juventud [ῥῶας], el otro se lo prohíbe [ἀπαγορεύοντος] (*Leyes*, Libro VIII, 837b-c)<sup>1</sup>.

En sus años postreros, Platón piensa que la clave del amor —ya *érōs*, ya *philia*— es si orienta al Bien o no. De ser así, es oportuno preguntarse si la *philia* provee de armonía a *érōs* y si la versión *urania* de *érōs*, a su vez, procura a la *philia* la posibilidad de elevarse al Bien.

Al escribir que *érōs* es una vehemencia (σφοδρόν, *sphodrós*) de la *philia* (*Leyes*, Libro VIII, 837a),<sup>2</sup> el autor del *Filebo* no solo sugiere que la *philia* precede a *érōs*, sino que la *philia* es una potencia calmada, libre de las problemáticas vinculadas a su par. De ahí que, por mucho que pudiera identificarse con la amistad de los opuestos, Platón no aluda a una *Philia Pandemo*. En tal caso, la *philia* sería víctima de los vicios de *érōs* —el pliego a las pasiones del cuerpo, principalmente—, ergo la *philia* de Platón es *Urania* o no es: *philia* optimiza a *érōs*, mas no al contrario; él se presta a lo que podrían ser perversiones, ella no.

Es significativo que Platón siempre vislumbre la posibilidad de una última vía, alternativa a las dos primeras, y no logre dar con sus particularidades (*Leyes*, Libro VIII, 837c-d)<sup>3</sup>. En el *Lisis*, las tres clases habían sido problemáticas, de ahí que los razonamientos de Sócrates no salieran airoso; en las *Leyes*, Platón solo da solución a dos, ya que piensa en la tercera opción, un libro de siete sellos, con “dificultad y oscuridad”

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 96.

<sup>2</sup> “Si bien llamamos amigo [φίλον] a lo que en excelencia es semejante a lo semejante [ὅμοιον ὁμοίῳ] e igual a lo también lo necesitado es amigo [φίλον] de lo rico [πεπλουτηκότος], aunque es de clase contraria. Cuando una de esas formas de amistad se hace intensa [σφοδρόν], la denominamos amor [ἔρωτα]”. *Ibid.*

<sup>3</sup> “El que ama el cuerpo [σώματος ἐρῶν] y tiene hambre de la belleza de la juventud [ῥῶας καθάπερ] como de un fruto maduro, se recomienda a sí mismo llenarse de él, sin dar ningún valor al carácter del alma del amado [ἐρωμένον]. Pero el que tiene el deseo del cuerpo [σώματος ἐπιθυμίαν] por secundario, como observa más que ama [ἐρῶν] y con su alma, en realidad, siente un deseo por el alma [ψυχῆς ἐπιθυμητικῶς], considera una profanación la satisfacción del cuerpo en el cuerpo [σῶμα τοῦ σώματος πλησμονήν] y, dado su respeto y veneración por lo prudente [σῶφρον], valiente [ἀνδρεῖον], magnánimo [μεγαλοπρεπὲς] e inteligente [φρονιμον], querría ser siempre puro con lo que es puro [ἀγνεύειν] del amado [ἐρωμένον]. El amor [ἔρωας] mezclado de ambos es éste que ahora hemos expuesto en tercer lugar”. *Ibid.*

(837a)<sup>1</sup>. En lo que respecta a la misma, Platón recuerda al protagonista de *Ante la ley*<sup>2</sup>, un lugareño anónimo. En la parábola de Franz Kafka (1883-1924), la ley aguarda tras un portalón, mas el guardián posterga *sine die* su permiso al visitante. El pensador, igual que el personaje, rumia delante de la puerta hasta el fin de sus días: el aldeano no sabía que podía, Platón sabía que no podía; los dos claudicaron sin haber logrado penetrarla<sup>3</sup>.

Aun así, las *Leyes* prueban que Platón opta por la *philia* que vuela más alto, la que une a las personas afines con vistas al alma del amigo, por delante de la onerosa amistad de los opuestos y de la ignota amistad mixta. El autor del *Fedón* podría decir con Marcel Proust (1871-1922): “Qui rapproche” no es sino “la consanguinité des esprits”<sup>4</sup>.

Aristóteles sigue los pasos de Platón, cuya sombra es alargada. De ahí que, primero, glose sus postulados y que, a partir de los mismos, labre su propia versión de la *philia*.

En *La escuela de Atenas*, Rafael (1483-1520) capta en un solo gesto la oposición de los dos pensadores. Escoltados por Pitágoras, Sócrates, Zenón de Citio (ca. 336-264 a. C.), Heráclito o Jenofonte, Platón y Aristóteles —que portan, respectivamente, el *Timeo* y la *Ética nicómacaea*— ocupan el centro del lienzo: el índice del primero se eleva al cielo, al tiempo que la palma del segundo planea sobre el suelo. Dicho giro de Aristóteles respecto de Platón se produce solo en parte en la *philia* de los amigos, según podremos ver ahora.

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 95.

<sup>2</sup> Cfr. Franz KAFKA: *Vor dem Gesetz* (1915), en *Gesammelte Werke. Erzählungen*, ed. de Max Brod, Fischer, Fráncfort, 1976, pp. 120-121.

<sup>3</sup> Véase el estudio que Massimo Cacciari elabora sobre la obra de Kafka —y sobre *Ante la ley*— en el capítulo “La puerta abierta”, de su libro *Iconos de la Ley*. Allí, el pensador y político veneciano escribe unas palabras que, solo sea en el caso de la tercera *philia*, van más con Platón que con Kafka, ya que el primero “si imbatte in un ostacolo reale (la porta chiusa) che egli deve cercare di superare, certo che, *oltre* quella soglia è in attesa (in attesa proprio di lui, di aquel Singolo cui quella porta è da sempre destinata) un *tesoro*” [“Se topa con un obstáculo real (la puerta cerrada), que él debe tratar de superar, con la *seguridad* de que, *más allá* de dicho umbral está en espera (justo en espera de él, de aquel Singular al que dicha puerta está destinada desde siempre) un *tesoro*”, trad. prop.] Massimo CACCIARI: *Icone della legge* (1985), Adelphi, Milán, 2002, p. 71. Énfasis de Cacciari.

<sup>4</sup> “Sauf chez quelques illettrés du peuple et du monde, pour qui la différence des genres est lettre morte, ce qui rapproche, ce n'est pas la communauté des opinions, c'est la consanguinité des esprits” [“Salvo en los iletrados del pueblo y del mundo, para los que la diferencia de géneros es letra muerta, lo que une no es la comunidad de opiniones: es la consanguinidad de los espíritus”, trad. prop.] Marcel PROUST: *À la recherche du temps perdu* (Tome II: *À l'ombre des jeunes filles en fleurs*) (1918), Gallimard, París, 1920, p. 11.

El de Estagira une la *philia* a su idea de virtud, al punto de escribir que “el amor parece ser la virtud de los amigos [φίλων ἀρετὴ τὸ φιλεῖν ἔοικεν]” (*Ética nicomáquea*, Libro VIII, 8, 1159a, 35)<sup>1</sup>. En su opinión, la virtud no es posible sin la *philia*, de la misma forma que la *philia* logra su versión óptima gracias a la virtud. El propósito es la *eudaimonia*, reto que pasa por la práctica de la virtud (*Magna moralia*, Libro I, 3, 1184b)<sup>2</sup>; por lo que la virtud, y con ella la *philia*, son los puentes que el del Liceo levanta hacia la felicidad<sup>3</sup>.

Y es preciso que lo que se orienta a un fin proceda de un lugar: si la propuesta de Platón había sido el *Prōton Philón*, la de Aristóteles es la *Prōtē Philía* (φιλία πρώτη). Son ideas gemelas, pero alejadas en un punto clave: donde el *Prōton Philón* platónico se prodigaba *urbi et orbi*, la *Prōtē Philía* aristotélica solo se proyecta sobre las amistades virtuosas:

Si la amistad en acto [ἐνέργειαν φιλεῖν] es una elección recíproca, acompañada de placer, del conocimiento mutuo, es evidente que, en general, la amistad primera [φιλία πρώτη] es la elección recíproca de seres absolutamente buenos [ἀγαθῶν] y agradables [ἡδέων], precisamente por ser buenos y agradables (*Ética endemia*, Libro VII, 2, 1237a, 30-34)<sup>4</sup>.

Donde Platón, en virtud de los rasgos de los amigos, había escrito sobre afines, opuestos y mixtos; el autor de la *Metafísica*, en virtud de los fundamentos de la amistad, escribe sobre el bien (ἀγαθόν, *agathón*), lo útil (χρήσιμος, *chrēsimos*) y el placer (ἡδονή, *hēdonē*)<sup>5</sup>.

Él opina que la amistad con vistas al bien, en primer lugar, es la más virtuosa<sup>6</sup>, además de procurar por sí sola utilidad y placer, una ventaja con la que el resto no cuenta; la

<sup>1</sup> ARISTÓTELES: *Ética nicomáquea*, en *Ética nicomáquea. Ética endemia...* Op. cit., p. 336.

<sup>2</sup> “La felicidad [εὐδαιμονία] (...) consistiría, en algún uso y actividad, ya que (...) en las cosas en las que es posible la posesión y el uso [ἔξις καὶ χρῆσις], el uso y la actividad [χρῆσις καὶ ἡ ἐνέργεια] constituyen el fin [τέλος]. La virtud [ἀρετὴ] es una posesión o hábito del alma [ψυχῆς]; pero también se da en ella la actividad y el uso de las virtudes. (...) El fin será su actividad y su uso, y en consecuencia la felicidad consistirá en vivir de acuerdo con las virtudes [ἀρετᾶς ζῆν]. Y puesto que el bien supremo [ἄριστον ἀγαθόν] es la felicidad y ella misma es un fin y un completo merced a la actividad, si vivimos de acuerdo con las virtudes seremos felices y poseeremos el bien supremo”. ARISTÓTELES: *Magna moralia*, en *Poética. Magna moralia...* Op. cit., p. 143.

<sup>3</sup> Por ello, uno de los logros que vemos en Platón y Aristóteles es el de haber dotado a la *philia* de un propósito, ya en forma de Bien o de Belleza en el caso del primero, ya de *eudaimonia* en el del segundo.

<sup>4</sup> ARISTÓTELES: *Ética endemia*, en *Ética nicomáquea. Ética endemia...* Op. cit., p. 500.

<sup>5</sup> Cfr. ARISTÓTELES: *Ética nicomáquea* y *Ética endemia*, en *Ética nicomáquea. Ética endemia...* Op. cit., pp. 336 y ss., 494 y ss. y ARISTÓTELES: *Magna moralia*, en *Poética. Magna moralia...* Op. cit., pp. 219 y ss.

<sup>6</sup> Isócrates, cincuenta y dos años mayor que el de Estagira, escribe desde una óptica próxima a la que luego será la de Aristóteles; igual que él, el orador piensa que la amistad formada por los mejores es la más recia: “Encontraremos muy diferentes las opiniones de los buenos y las intenciones de los malvados [πολὺ διεστῶσας εὐρήσομεν τὰς τε τῶν σπουδαίων γνώμας καὶ τὰς τῶν φαύλων διανοίας]; el mayor desacuerdo lo tienen sobre todo



amistad con vistas a la utilidad, en segundo, es la más popular, propia de los ignorantes; y la amistad con vistas al placer, en tercero, es la más vil, propia de los jóvenes<sup>1</sup>.

El de Estagira opta por la primera, la amistad perfecta –o última, según se vea– (τελεία φιλία, *téleia philía*)<sup>2</sup>, a la que “los hombres buenos [ἀγαθῶν] e iguales en virtud [ἀρετῇν ὁμοίων]” (*Ética nicomáquea*, Libro VIII, 3, 1156b, 6)<sup>3</sup> dan vida<sup>4</sup>. En ella, los *philoí* son “buenos [ἀγαθοί] en sentido absoluto” (*Ética nicomáquea*, Libro VIII, 3, 1156b, 16 y *Ética eudemia*, Libro VII, 2, 1237a, 11)<sup>5</sup>, lo que significa que son virtuosos, ya que, en lugar de ser amigos por el placer o por la utilidad que podría rendirles el vínculo, lo son, primero, por el amigo en sí mismo. Siguiendo la senda de la amistad elogiada en las *Leyes*, la de los *iguales en virtud* es una *philía* generosa, en la que los amigos, sobre todo, “quieren el bien el uno del otro [βούλονται ἀλλήλοις ἢ ἀγαθοί]” (*Ética nicomáquea*, Libro VIII, 3, 1156b, 9)<sup>6</sup>.

---

en sus relaciones con los demás [πολλὴ δὲ μεγίστην διαφορὰν εἰλήφασιν ἐν ταῖς πρὸς ἀλλήλους συνηθείαις]; pues unos aprecian a sus amigos solo cuando están presentes [οἱ μὲν γὰρ τοὺς φίλους παρόντας μόνον τιμῶσιν]; los otros, en cambio, también los aman cuando están muy lejos [οἱ δὲ καὶ μακρὰν ἀπόντας ἀγαπῶσι]; en poco tiempo las relaciones de los malvados se rompen [καὶ τὰς μὲν τῶν φαύλων συνηθείας ὀλίγος χρόνος διέλυσε], pero las amistades de los buenos no podría romperlas toda la eternidad [τὰς δὲ τῶν σπουδαίων φιλίας οὐδ' ἂν ὁ πᾶς αἰὼν ἐξάλειψεν]” (*A Demónico*, 1). ISÓCRATES: *A Demónico* (I), en *Discursos I...* *Op. cit.*, p. 144.

<sup>1</sup> “La amistad [φιλία] más firme [Βεβαιότητα], duradera [μονιμωτάτη] y hermosa [καλλίστη] es naturalmente la que se da entre los hombres de bien [σπουδαίους], que es una amistad basada en la virtud [ἀρετῇν] y el bien [ἀγαθόν]. Pues la virtud, en la cual se funda la amistad, es inmovible [ἀμετάπτωτον], de modo que lo natural es que semejante amistad sea inmovible [ἀμετάπτωτον]; en cambio, el interés [συμφέρον] nunca se mantiene inédito. Por lo cual la amistad por interés no es firme [βεβαία], sino que cambia al tiempo que lo hace el interés. Y lo mismo sucede con la amistad basada en el placer [ἡδονῇν]. Por tanto, la amistad de los hombres mejores [βελτίστων] es la que se da sobre la base de la virtud, mientras que la amistad de la mayoría es una amistad por utilidad [συμφέρον], y la amistad por placer se da entre personas toscas y vulgares [φορτικοῖς καὶ τυχοῦσιν] (...) La virtud [ἀρετῇν] no acompaña ni al placer [ἡδονῇ] ni a la utilidad [συμφέροντι], sino que son estas dos cosas las que acompañan [ἀκολουθεῖ] la virtud [ἀρετῇ]” (*Magna moralia*, Libro II, 11, 1209b). ARISTÓTELES: *Magna moralia*, en *Poética. Magna moralia...* *Op. cit.*, pp. 223-224.

<sup>2</sup> Una *philía* en la que se agrupan los siguientes elementos: “(a) reciprocidad (*en antipeponthos*), es decir, uno y otro son amigos. (b) reconocimiento (*me lanthánousan*), es decir, uno y otro saben de la amistad que el otro les profesa. (c) benevolencia (querer el bien del otro) (*eunoia*). (d) carácter excelente (*spoudaios*). (e) convivencia en comunidad o concordia (*homonoia*), es decir, pasar tiempo juntos. (f) recto amor a uno mismo (*philautía*), si él no es posible querer bien el bien del prójimo”. Miguel MARTÍ SÁNCHEZ: “Amistad y reconocimiento. Sobre la *philía* aristotélica. Lo que Aristóteles vio y Hegel pasó por alto”, *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, Volumen XXII, Número 2 (2017), pp. 40-41.

<sup>3</sup> ARISTÓTELES: *Ética nicomáquea*, en *Ética nicomáquea. Ética eudemia...* *Op. cit.*, p. 327.

<sup>4</sup> Siglos después, Giuseppe Mazzini (1805-1872) da un giro al planteamiento de Aristóteles: “Dove due cuori battono sotto lo stesso impulso, dove due anime s'intendono nella virtù, ivi è patria (...) L'amore vuole equilibrio di potenza e di stima” [Donde hay dos corazones que latén con el mismo impulso, donde hay dos almas que se entienden en virtud, hay una patria (...)] El amor pide equilibrio de potencia y de estima”, trad. prop.] Giuseppe MAZZINI: “Manifesto della «Gioviné Italia»” (1831), en *Scritti editi ed inediti* (Volumen II), Paolo Galeati, Imola, 1907, p. 81.

<sup>5</sup> ARISTÓTELES: *Ética nicomáquea* y *Ética eudemia*, en *Ética nicomáquea. Ética eudemia...* *Op. cit.*, pp. 328 y 499.

<sup>6</sup> ARISTÓTELES: *Ética nicomáquea*, en *Ibid.*, p. 327.

Los postulados de Platón, por ahora, calan en los de Aristóteles. Mas, en adelante, el del Liceo da la razón a Rafael y al gesto con que sale retratado en *La escuela de Atenas*.

La *philia*, según él, es una *béxis*, un uso, en lugar de un *pathos* (*Ética nicomáquea*, Libro VIII, 5, 1157b, 30-35)<sup>1</sup>, con lo que el pensador protege a la *philia* de un rasgo de *érōs* que podría vulnerarla —el caso, que visitaremos después, de Safo y sus alumnas—. Gracias a ello, vemos que *su* amistad reposa en un vínculo regular y, una vez más, prolongado<sup>2</sup>.

La *béxis* de los amigos virtuosos se rige por la igualdad, no por la superioridad (καθ' ὑπεροχὴν, *kath'hyperochēn*) de uno de ellos (*Ética nicomáquea*, Libro VIII, 6, 1158a-b y *Ética eudemia*, Libro VII, 3, 1238b, 15-40). Al final, su amistad es una prueba de la *philautía*, el sano amor por uno mismo, que al proyectarse sobre el amigo se le da el título de *phílesis* (φίλησις), y que al ser recibida de vuelta adopta el de *antiphílesis* (ἀντιφίλησις) (*Ética nicomáquea*, Libro VIII, 1, 1155b, 28 y 2, 1156a, 8)<sup>3</sup>, un guiño al *Antérōs* platónico<sup>4</sup>.

Aun así, el amor no siempre es recíproco. En unas rápidas líneas de la *Retórica*, Aristóteles vuelve sobre su idea de procurar el bien al amado, pero con una salvedad:

<sup>1</sup> “La amistad recíproca requiere elección, y la elección procede de un modo de ser, y los amigos desean al bien de los que aman por sí mismos, no en virtud de una afección, sino de un modo de ser; y al amar a un amigo aman su propio bien, pues el bueno, al hacerse amigo, llega a ser un bien para su amigo”. *Ibid.*, p. 331.

<sup>2</sup> Giorgio Agamben piensa que el *rango político* de la *philia* de los amigos, en la versión de Aristóteles, radica precisamente en la propia vida en común de los amigos virtuosos que practican la *béxis*: “In questa sensazione di esistere insiste un'altra sensazione, specificamente umana, che ha la forma di un con-sentire (*synaisthanesthai*) l'esistenza dell'amico. L'amicizia è l'istanza di questo con-sentimento dell'esistenza dell'amico nel sentimento dell'esistenza propria. Ma questo significa che l'amicizia ha un rango ontologico e, insieme, politico. La sensazione dell'essere è, infatti, già sempre divisa e con-divisa e l'amizia nomina questa condivisione. Non vi è qui alcuna intersoggettività - questa chimera dei moderni -, alcuna relazione fra soggetti: piuttosto l'essere stesso è diviso, è non-identico a sé, e l'io e l'amico sono le due facce - o i due poli - di questa con-divisione” [“En esta sensación de existir insiste otra sensación, específicamente humana, que cobra la forma de un con-sentir (*synaisthanesthai*) la existencia del amigo. La amistad es una instancia de este con-sentimiento de la existencia del amigo en el sentimiento de la existencia propia. Mas esto significa que la amistad posee un rango ontológico y, a la vez, político. La sensación de existir es, de hecho, siempre dividida y con-dividida, y la amistad nombra dicho con-división. Aquí no hay intersubjetividad —esa quimera de los modernos— o relación entre sujetos: es más bien un ser dividido y no idéntico a sí mismo, del que el yo y el amigo son las dos caras —o los dos polos— con-división”, trad. prop.] Giorgio AGAMBEN: *L'amico*, Nortttempo, Roma, 2007, pp. 15-16. Énfasis de Agamben.

<sup>3</sup> “Cuando uno tiene afición a una cosa inanimada no lo llamamos a esto amistad [φιλία], porque no hay reciprocidad [ἀντιφίλησις] ni se desea el bien del objeto (...) Tres son, pues, las especies de amistad, iguales en número a las cosas amables. En cada una de ellas se da un afecto recíproco [ἀντιφίλησις] y no desconocido [οὐ λανθάνουσα]”. ARISTÓTELES: *Ética nicomáquea*, en *Ética nicomáquea. Ética eudemia...* Op. cit., pp. 325-326.

<sup>4</sup> Si bien Platón ya había usado ἀντιφιλεῖσθαι y ἀντιφιλήται en *Lisis* 212c. Cfr. PLATÓN: *Lisis*, en *Diálogos I. Apología, Critón, Eutifrón, Ion, Lisis, Cármides, Hipias Menor, Hipias Mayor, Laques, Protágoras...* Op. cit., p. 294.

La voluntad [βούλεσθαι] de querer [φιλεῖν] para alguien lo que se piensa que es bueno [ἀγαθόν] –por causa suya y no de uno mismo–, así como ponerlo en práctica hasta donde alcanza la capacidad para ello. Además, es amigo el que ama y es, a su vez[,] amado [φίλος δέ ἐστιν ὁ φιλῶν καὶ ἀντιφιλούμενος]. Y también se consideran amigos [φίλοι] los que creen estar mutuamente en esta disposición. (*Retórica*, Libro II, 4, 1380b, 35-1381a, 3)<sup>1</sup>.

David Konstan opina que Aristóteles alude ahora a un amor que no es *héxis*, sino *pathos*, ya que el protagonismo es de la *boúlesthai* (βούλεσθαι), que se da en una sola dirección<sup>2</sup>. Ya vemos, aun así, que no ha olvidado agregar que *es amigo el que ama y es, a su vez, amado*.

Allí, el pensador da una lista con los amigos –los que procuran ganancias, deleites o elogios; o los amigos de amigos (*Retórica*, Libro II, 1381a, 7-18)<sup>3</sup>–, pero sus páginas se alejan de la *philia qua* virtud, por lo que carecen de la profundidad de las ya visitadas.

El de Estagira, aun así, no escribe con la vacilación con la que, en según qué oportunidades, había escrito Platón. En lugar de perder la paciencia con argumentos frágiles, de hacer probaturas en vano o de plegarse a oscuridades salidas de su propio razonamiento, presenta postulados siempre válidos y precisos. Es probable que ello responda a que el autor del *Gorgias* había profundizado primero en la *philia* de los amigos: Platón es el responsable de haberla dotado de un origen y de un propósito, además de haber planteado una clasificación en tres clases<sup>4</sup>. Aristóteles, a partir de los escritos del primero, presenta la idea de la *Prôtê Philía* y sigue la pauta de los tres tipos de amistad; pero luego vincula la *philia* de los amigos con la virtud, y a la práctica de las dos con el logro de la *eudaimonia*; profundiza en los ya sabidos fundamentos de la misma, dice que la *philia* es, sobre todo, una *héxis*; privilegia la *isotés* sobre la *kath'hyperochè* y da título a la proyección de la *philia* –*phílesis*– y a la reciprocidad que le es propia –*antiphílesis*–.

<sup>1</sup> ARISTÓTELES: *Retórica*, trad. de Quintín Racionero, rev. de Carlos García Gual, Gredos, Madrid, 1990 [primera reimpresión, 1994], pp. 327-328.

<sup>2</sup> Cfr. David KONSTAN: *The emotions of the ancient Greeks. Studies in Aristotle and Classical Literature*, University of Toronto Press, Toronto, 2007, p. 171.

<sup>3</sup> Cfr. ARISTÓTELES: *Retórica*... *Op. cit.*, pp. 328 y ss.

<sup>4</sup> No son los únicos préstamos, ya que el de Estagira repite la idea de la *philia qua sphodrós* que ya hemos visto en las *Leyes*: “El amor, en efecto, tiende a ser una especie de exceso [σφόδρα] de amistad” (*Ética nicomáquea*, Libro IX, 10, 1171a, 12). ARISTÓTELES: *Ética nicomáquea*, en *Ética nicomáquea. Ética eudemia*... *Op. cit.*, p. 374.

Y así, con pulcritud, el pensador lega su versión de la *philia* de los amigos: un lazo protagonizado por dos personas *iguales en virtud* que, apoyados sobre un amor no pasional y recíproco, alimentan un vínculo regular con vistas al logro la felicidad. Pierre Bezujov, uno de los protagonistas de *Guerra y paz*, sintetiza parcial pero lúcidamente su postura:

Digo que quienes aman el bien [те, которые любят добро] deben darse la mano [возьмитесь рука с рукою] y que no debe haber más que una bandera [пусть будет одно знамя]: la de la virtud activa [деятельная добродетель]<sup>1</sup>.

Finalmente, los elementos genuinos de Aristóteles sobre la misma –la *béxis*, la *isotés* o la *phílesis*–, más liberados de la veta platónica, son signo de que es un logro de Rafael haber pintado a Platón señalando al cielo y a Aristóteles posando su palma sobre el suelo.

Los de Platón y Aristóteles son prismas opuestos al de Eurípides; ello se explica con unas palabras de Nussbaum, según las cuales “to choose a [literary] style is to tell a story about the soul”<sup>2</sup>, en las que vale leer *philia* en lugar de *soul*. Ahora recordaremos, rápidamente, el vigor que gana el vínculo de los amigos si el que lo presenta es el poeta de Salamina.

Ya visitamos la relación de Orestes y Pílates, orgullo de la lealtad en el peligro, un vínculo que recuperamos en el mismo punto en que lo habíamos soltado: el héroe, asediado por el pueblo de Argos después de matar a su progenitora, ha logrado guarecerse en palacio, donde solo cuenta con la presencia de su primo y de su hermana Electra. Eurípides sitúa la amistad de los dos protagonistas en el límite: la probabilidad del linchamiento, lo que garantiza que sus personajes valoran sobradamente la amistad, ya que, si es preciso, darán la vida por ella. Una prueba es Pílates: el hijo de Estrofió no

<sup>1</sup> Lev N. TOLSTÓI: *Guerra y paz* (1869), trad. de Lydia Kúper, El Aleph y El Taller de Mario Muchnick, Barcelona y Madrid, 2010 [segunda edición, 2011], p. 1700.

<sup>2</sup> [“Elegir un estilo [literario] es contar un relato sobre el alma”, trad. prop.] Más adelante, no sabemos si pensando en el contraste entre los escritos sobre la *philia* de Platón, Aristóteles y Eurípides, sigue: “To make room for love stories, philosophy must be more literary, more closely allied to stories, and more respectful of mystery and open-endedness than if frequently is. It must draw very close to the best and most truly reasonable of non-philosophical writing” [“Para hacer sitio a las historias de amor, la filosofía debe ser más literaria, ser una aliada más próxima a las historias y más respetuosa con el misterio y con los finales abiertos de lo que suele ser. Debe aproximarse a la mejor y a la más razonable literatura no filosófica”, trad. prop.] Martha C. NUSSBAUM: “Fictions of the Soul” y “Love’s Knowledge”, en *Love’s Knowledge... Op. cit.*, pp. 259 y 284.

había participado en el asesinato de Clitemnestra, por lo que podría eludir la fatalidad, pero opta por unir su suerte a la su primo, al no ser capaz de pensar una vida sin él:

PÍLADES. — ¡Detente! Por primera vez tengo un reproche, uno solo, que hacerte, si es que has creído que yo he de vivir cuando tú mueras.

ORESTES. — Pues, ¿por qué te toca a ti morir conmigo?

PÍLADES. — ¿Y tú lo preguntas? ¿Para qué vivir sin tu camaradería [ἥρου; τί δὲ ζῆν σῆς ἐταιρίας ἄτερο]?

ORESTES. — Tú no has matado a tu madre, como yo, infeliz de mí.

PÍLADES. — Colaboré contigo. Debo también sufrir las mismas penas (*Orestes*, 1069-1074)<sup>1</sup>.

Pílates es rotundo: su *fatum* será la ira popular si la ira popular es el *fatum* de su amigo; mas Orestes, generoso, procura salvar a Pílates de un sino al que él sí ha de responder. Finalmente, Pílates no debe probar su valentía gracias a la providencia *ex machina* de Apolo, que solventa la situación, pero la voluntad de seguir al lado de Orestes ya había salido de sus labios. He ahí, en el diálogo citado, la culminación de una amistad que supera las ideas de lealtad y gallardía. Unos siglos después, Cicerón (106-43 a. C.), con Pílates y Orestes presentes<sup>2</sup>, dice que una de las “plurimas et maximas commoditates” de la amistad, “tum illa nimirum praestat omnibus”, es, precisamente, “quod bonam spem praelucet in posterum, nec debilitari animos aut cadere patitur” (*De amicitia*, VII, 23)<sup>3</sup>.

El amor del familiar-amigo<sup>4</sup> es prolongado por Teseo y Heracles, protagonistas de una amistad que vuelve a dar la razón a las palabras de Cicerón —o a las de Francis Bacon

<sup>1</sup> EURÍPIDES: *Orestes*, en *Tragedias III. Helena. Fenicias. Orestes. Ifigenia en Áulide. Bacantes. Reso...* Op. cit., pp. 224-225.

<sup>2</sup> Nussbaum, que se dirige a Cicerón, escribe, con la vista sobre el dolor que le ha generado la pérdida de su joven hija Tulia —en el 45 a. C., un año antes de escribir *De Amicitia*—, sobre un alivio providencial: su amistad con Ático (109-32 a. C.), situación que admite parangón, por su gravedad, con de los personajes de Eurípides: “You needed that pull, as we often need a gentle pull from a friend to get out of a hole that life has put us in” [“Necesitabas esa fuerza, como a menudo necesitamos el empujón amable de un amigo para salir del hoyo en el que la vida nos ha metido”, trad. prop.] Martha C. NUSSBAUM y Saul LEVMORE: *Aging Thoughtfully. Conversations about Retirement, Romance, Wrinkles, & Regret*, Oxford University Press, Nueva York, 2017, p. 72.

<sup>3</sup> [“Muchísimas y muy grandes ventajas (...) La mayor de todas es, sin duda, que hace concebir buenas esperanzas para el futuro, y no deja que el ánimo desfallezca ni se acobarde”] CICERÓN: *De amicitia*, Edición bilingüe, trad. y not. de Valentín García Yebra, Gredos, Madrid, 1981 [segunda edición revisada, reimpresión], p. 36.

<sup>4</sup> Sirvan dos pasos adicionales sobre lo mismo. En *Electra*, Orestes dice a Pílates —que, por cierto no pronuncia palabra en toda la obra—: “Pílates, sabes que te considero, por encima de los demás hombres, mi amigo y huésped más fiel [φιλον ξένον]. Solo tú honrabas a este Orestes entre tus amigos [φίλων], infortunado como soy” (*Electra*, 83-85). En *Ifigenia entre los tauros*, una obra de la misma época, Orestes vuelve a elogiar a Pílates: “Tú

(1561-1626), un autor que sigue los pasos del político y pensador latino: “A principal fruit of friendship is the ease and discharge of the fulness and the swellings of the heart, which passions of all kinds do cause and induce” (Of Friendship)<sup>1</sup>—. El sabio Anfitrión, en la pieza a la que da título el poderoso vástago de Zeus y Alcmena, pronuncia una frase en la que se oye la voz de Eurípides vaticinando el porvenir de los personajes: “La adversidad (...) es la prueba más inquívoa de la amistad [φίλων]” (*Heracles*, 59)<sup>2</sup>.

A raíz de un episodio de locura de Heracles auspiciado por la diosa Hera, el protagonista asesina a sus hijos y a su esposa Mégara. Al volver en sí, Heracles es *ipso facto* presa de la culpa; Anfitrión, que se había librado de la misma suerte gracias a Atenea, le consuela hasta que se presenta Teseo, padre de Hipólito, rey de Atenas y el “más querido [φιλάτῳ] de mis huéspedes” (*Heracles*, 1156)<sup>3</sup>, al decir del héroe. Una vez que asimila lo sucedido, Teseo, en lugar de sancionarle, se dirige a él con palabras de lealtad:

No me importa compartir contigo el infortunio, pues en otra ocasión compartí el éxito [εὐτόχησα]: debo dirigir mi pensamiento a la ocasión en que me sacaste a la luz arrancándome del mundo de los muertos. Me repugna que los amigos dejen envejecer el agradecimiento; me repugna quien quiere gozar de lo bueno, mas no navegar en la misma nave del amigo [φίλων] que sufre infortunio (...) Éste es el favor que te ofrezco a cambio de mi salvación; pues ahora estás necesitado de amigos [χρεῖος φίλων]. Cuando los dioses nos honran no hay necesidad de amigos [φίλων], pues es suficiente la ayuda de un dios cuando quiere (*Heracles*, 1220-1226 y 1336-1339)<sup>4</sup>.

Y si en *Orestes* sorprendía la unión en la perspectiva del fin, ahora lo hace la probidad de Teseo al perdonar a su amigo el asesinato de sus seres más próximos: sabe que la

---

eres el más amado [φιλατόν] de mis amigos [φίλων], tú que conmigo te educaste y conmigo fuiste de caza, tú que has soportado el peso de mis males” (*Ifigenia entre los tauros*, 709-711); a lo que Pilades responde: “Tendrás una tumba y jamás traicionaré el lecho de tu hermana, pues muerto te tendrá por más amigo [φίλον] que vivo” (717-719). EURÍPIDES: *Electra* (ca. 417 a. C.) e *Ifigenia entre los tauros* (414 a. C.), en *Tragedias II. Suplicantes. Heracles. Ion. Las troyanas. Electra. Ifigenia entre los tauros*, introd., trad. y not. de José Luis Calvo Martínez, rev. de Eduardo Acosta Méndez, Gredos, Madrid, 1978 [primera reimpresión, 1985], pp. 292 y 377-378.

<sup>1</sup> [“Uno de los frutos principales de la amistad es la facilidad con que alivia la plenitud y las fiebres del corazón, que las pasiones de todo tipo causan y producen”, trad. prop.] Francis BACON: “Of Friendship”, en *The Essays; or Counsels Civil and Moral* (1625), ed., introd. y not. de Brian Vickers, Oxford University Press, Nueva York, 1999, p. 60.

<sup>2</sup> EURÍPIDES: *Heracles* (ca. 416 a. C.), en *Tragedias II. Suplicantes. Heracles. Ion. Las troyanas. Electra. Ifigenia entre los tauros...* Op. cit., p. 89.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 126.

<sup>4</sup> *Ibid.*, pp. 128-132.

responsabilidad no es de Heracles, sino de Hera, de ahí que alivie a la víctima. Siguiendo a Nussbaum, podemos decir que la de Teseo sería una lección de compasión<sup>1</sup>. Igual que el pueblo de Atenas, Heracles ha precisado verse “disperso (...) para descubrir la excelencia de Teseo” (XXVI)<sup>2</sup>, por decirlo con Niccolò Machiavelli (1469-1527).

Unidos por una línea común, en las dos parejas de amigos presentadas por Eurípides es el héroe quien recibe la ayuda, siempre providencial, del más afortunado. El personaje castigado se ve en peligro de muerte –Orestes, por el pueblo de Argos; Heracles, por sí mismo–, mas el cuidado de Pílates alivia la angustia de Orestes y el de Teseo salva a Heracles del suicidio. Frente a la mayor de las oposiciones, en el límite de la adversidad, la amistad no es solamente un refugio óptimo, sino el único planteado por Eurípides.

Ya que los rasgos de la misma son ostensibles y repetidos, podemos elaborar el perfil de la *philia* de los amigos *à la* Eurípides. Lejos de vincular a sus protagonistas con el Bien o con la felicidad, la del poeta de Salamina es una *philia* erigida sobre la lealtad y la solidaridad, un amor firme que une y protege a los amigos en las situaciones de peligro, de ahí que, cuanta mayor oposición presentan las mismas, más sólido es el vínculo.

Una vez que los amigos y el vínculo que les une han sido presentados, es preciso pensar en los usos que han de seguirse, una labor en la que ponen especial cuidado los Siete Sabios. Es significativo que, salvo Cleóbulo de Lindos (*ca.* siglo VI a. C.), todos se pregunten por las prácticas y procederes que han de regir el lazo amistoso, habida cuenta de que no han sobrevivido muchos de sus escritos; ello vuelve a dar una idea de la raigambre de la *philia* en la antigua Grecia. No sorprende saber que, en vista de sus cartas y de sus celebraciones en Delfos, Sardes o Corinto<sup>3</sup>, los propios Siete son amigos.

<sup>1</sup> “We typically don’t feel compassion if we think the person’s predicament chosen or self-inflicted (...) In feeling compassion, we express the view that at least a good portion of the predicament was caused in a way for which the person is not to blame” [“No solemos sentir compasión si pensamos que la persona ha elegido o se ha autoinfligido el problema que padece (...) Al sentir compasión, mostramos que, al menos una parte considerable de la dificultad, se ha producido de tal forma que no podemos culpar por ello a la persona por la que sentimos compasión”, trad. prop.] Martha C. NUSSBAUM: *Political Emotions...* *Op. cit.*, p. 143.

<sup>2</sup> Nicolás MAQUIAVELO: *El príncipe* (1513), trad. y not. de Antonio Hermosa Andújar, en *Maquiavelo*, estudio introductorio de Juan Manuel Forte Monge con trad. de Antonio Hermosa Andújar y Miguel Manuel Saralegui Benito, Gredos, Madrid, 2011, p. 86.

<sup>3</sup> *Cfr.* Carlos GARCÍA GUAL: “La época y la significación de la sabiduría”, en *Los Siete Sabios (y tres más)*, Alianza, Madrid, 1989 [tercera edición, 2018], p. 15.

Solón de Atenas (ca. 638-558 a. C.), el gran legislador, ordena ser juicioso a su lector: “No adquieras amigos deprisa, y no rechaces deprisa a los que tienes”. Pítaco de Mitilene (ca. 640-568 a. C.), por su lado, escribe sobre los cuidados que es preciso adoptar en virtud de si los allegados son amigos o no: “No hables mal del amigo, ni bien del enemigo; que no es consecuente eso”. Periandro de Corinto (ca. siglo VII-585 a. C.) recuerda, a su vez, la pertinencia de ser íntegro en la amistad: “Para tus amigos, felices o desdichados, sé el mismo”. Tales de Mileto (ca. 625/624-547/546 a. C.), por su parte, aboga por no perder de vista a los amigos: “Acuérdate de tus amigos, presentes y ausentes”. Bías de Priene (ca. siglo VI a. C.) vindica el valor de la prudencia: “Escucha mucho. Habla lo oportuno”. Y, por último, Quilón de Esparta (ca. siglo VI a. C.) hace saber que la generosidad, más en la adversidad que en la fortuna, es un rasgo propio de los amigos: “A los convites de los amigos ve despacio, y a sus desgracias deprisa”<sup>1</sup>.

Los sabios son siete, pero sus palabras bien podrían haber sido pronunciadas por uno solo, altavoz del “espíritu panhelénico”<sup>2</sup> al que alude Carlos García Gual. Sobre la *philia* de los amigos, su legado es una serie de adagios que pretende alentar la práctica de una amistad virtuosa. Es probable que su propósito responda a la época de sus autores, cuando los regímenes oligárquicos van perdiendo posiciones en las polis: las lecciones de los sabios son oportunas en un tiempo en el que la armonía cívica protagonizada por una ciudadanía gobernada por leyes se asienta progresivamente en el paisaje político.

Los mismos pasos sigue Demócrito, un pensador posterior del que se han salvado alrededor de trescientos fragmentos, varios de los cuales versan sobre la versión de la *philia* que nos ocupa. En ellos, Demócrito pide a los amigos que sean mejores (fr. 39), pacientes (fr. 100) y prudentes (fr. 42); que no se gusten en la crítica (fr. 109) y que no eludan a los amigos en la adversidad (fr. 101)<sup>3</sup>; palabras que ya nos suenan familiares: Demócrito, en línea con Platón, Aristóteles, Eurípides y los Sabios, se orienta a la virtud.

<sup>1</sup> “Sentencias”, en *Ibid.*, pp. 234-239.

<sup>2</sup> Carlos GARCÍA GUAL: “La época y la significación de la sabiduría”, en *Ibid.*, p. 16.

<sup>3</sup> Cfr. Alberto BERNABÉ: “Los primeros atomistas”, en *Fragmentos presocráticos: de Tales a Demócrito... Op. cit.*, pp. 343, 349 y 350.



Según el pensador de Abdera, la *philia* es un principio sin el cual una persona no podría vivir (fr. 99), opinión que secunda Aristóteles<sup>1</sup>: “Sin amigos nadie querría vivir, aunque tuviera todos los otros bienes” (*Ética nicomáquea*, Libro VIII, 1, 1155a, 4-5)<sup>2</sup>.

Dicho lo cual, es probable que su idea clave sobre la *philia* de los amigos sea la siguiente: “La amistad de un solo hombre sensato vale más que la de todos los insensatos” (fr. 98)<sup>3</sup>. Sobre el papel, el *hombre sensato* aúna las virtudes ponderadas por Demócrito, con lo que podría responder a sus peticiones, ya que, presumiblemente, no solo es más prudente y paciente que crítico, sino que respalda al *phílos* en la adversidad.

Ya que la *philia* de los amigos rompe con lo que viene dado –uno mismo y la sangre– en aras de adentrarse, ya de pleno, en los vínculos elegidos, es posible decir que el punto de partida de los planteamientos visitados en las últimas páginas es la oposición que protagonizan *physis* y *nomos*. De ahí que sea preciso preguntarse quiénes son los amigos, cuál es la mejor amistad posible y qué usos deben ser puestos en práctica. Y las respuestas han gozado repetidamente, desde Platón a Demócrito, de un punto común: la virtud.

La prosecución del Bien y la *eudaimonia*, rasgos legados por Platón y Aristóteles, no solo son rasgos que se unen, gracias a ellos, a los valores de la *philia*, sino que son valores que van a vertirse en la polis –un lugar en el que, por cierto, no solo se encuentran los afines, sino los opuestos y los mixtos; y no solo en orden a la virtud, sino a la utilidad<sup>4</sup>–. De la misma forma que lo harán la lealtad y el respaldo presentados por Eurípides, las virtudes de los Siete Sabios –prudencia, escucha– y la sensatez alabada por Demócrito.

<sup>1</sup> Y, valga recordarlo, Cicerón repite luego la misma idea: “Sine amicitia vitam esse nullam, si modo velint aliqua ex parte liberaliter vivere. Serpit enim, nescio quomodo, per omnium vitas amicitia nec ullam aetatis degendae rationem partitur ese expertem sui” (*De amicitia*, XXIII, 86-87) [“Sin amistad no hay vida posible, si la vida ha de ser en algo digna de un hombre. Porque la amistad se desliza, no sé de qué manera, por las vidas de todos, y no deja estado o condición en que no se introduzca”] CICERÓN: *De amicitia*... *Op. cit.*, p. 108.

<sup>2</sup> ARISTÓTELES: *Ética nicomáquea*. *Ética eudemia*... *Op. cit.*, p. 322.

<sup>3</sup> Alberto BERNABÉ: “Los primeros atomistas”, en *Fragmentos presocráticos: de Tales a Demócrito*... *Op. cit.*, p. 349.

<sup>4</sup> Al respecto de la utilidad de la *philia* en la polis, el profesor Ángel Puyol escribe el siguiente paso: “[Los griegos] entendieron que una determinada forma de amistad o *philia* en el espacio público era imprescindible si se deseaba evitar que las rivalidades tribales y las basadas en los vínculos de sangre arruinasen el proyecto político de la ciudad (...) La amistad cívica es el intento de vincular moralmente a ciudadanos que no tienen fuertes lazos sanguíneos o tribales entre ellos. La amistad proporciona la fuerza moral de la que se carece en el anonimato del espacio público para vivir juntos y esforzarse por mantener un respeto mutuo”. Ángel PUYOL: *El derecho a la fraternidad*, Catarata, Barcelona, 2017, pp. 17 y 21.

En las páginas que siguen, la *philia* sale del dúo en aras de probar suerte, por primera vez en el capítulo, en una colectividad que ya no es la del *oikos*, sino la del grupo.

### § La *philia* del grupo: Safo, Pitágoras, Sócrates y Epicuro

¿Es posible admirar sin amar?<sup>1</sup>

Simone Weil

Grecia, un lugar prolífico en grupos de amigos, nos da la posibilidad de visitar varios que, gracias a sus singularidades, es oportuno que salgan en el capítulo: los liderados respectiva y cronológicamente por Safo, Pitágoras, Sócrates y Epicuro (*ca.* 341-270 a. C.).

El primero es ilustre por las veleidades eróticas que caracterizan las relaciones de la poeta con varias de sus alumnas; el segundo, capitaneado por su líder, opera *fuera* del espacio público; el tercero parte del perfeccionamiento de la virtud *dentro* del espacio público; y el último es una prueba de la amistad protectora avanzada por Eurípides.

En el siglo séptimo antes de Cristo surge la lírica, un género en el que los escritores, ya protagonistas de sus propios cantos, se presentan en versos leídos al son de una lira. Safo, que forma parte de la primera generación de poetas líricos, es una de sus principales representantes gracias, no solamente a sus virtudes literarias, sino a su peripecia vital.

Safo<sup>2</sup>, al volver de su segundo exilio, inicia en Lesbos la labor que a la sazón origina la mayor parte de su poesía: la regencia de una escuela de doncellas. Dos de sus rivales, Gorgo (*ca.* siglo VII a. C.) y Andrómeda (*ca.* siglo VII a. C.), llevan a cabo oficios idénticos en la misma isla, lo que da una idea de la proliferación de los *thiasoi*, lugares en los que las jóvenes preparan su vida conyugal. Safo lidera uno de los más prestigiosos de la época, visitado por muchachas de las mejores familias: *La casa de las servidoras de las musas*, un

---

<sup>1</sup> Simone WEIL: *Echar raíces* (1943), present. de Juan-Ramón Capella, trad. de Juan Carlos González Pont y Juan Ramón Capella, Trotta, Madrid, 1996 [segunda edición, 2014], p. 166.

<sup>2</sup> Cfr. Eva CANTARELLA: *Según natura: la bisexualidad en el mundo antiguo* (1988), trad. de María del Mar Llinares García, Akal, Madrid, 1991, pp. 107 y ss.

rótulo que da cuenta de su pronunciada vocación artística. Allí, la poeta forma a sus alumnas, con vistas a su próxima unión, en música, danza, canto o dotes de belleza.

Uno de los rasgos de dichas escuelas es el culto a las divinidades. Safo y las suyas adoran principalmente a Afrodita, pero Eros, Persuasión, Hera, Ártemis, las Musas o las Gracias son deidades igualmente presentes. La propia Safo se dirige a Afrodita con asiduidad, ya sea con el propósito de sancionar su presencia: “Afrodita, atiende: ya no domes más con pesar y angustias mi alma, señora” (fr. 1P [15]), de alentar una celebración: “Ven, Chipriota, y cíñete con guirnaldas” (fr. 2P [19]) o de lamentar sus caprichos: “Muerta de amor [πόθω] por un niño por culpa de Afrodita” (fr. 102P [95])<sup>1</sup>.

Las chicas, después de alistarse en la *La casa de las servidoras de las musas*, son educadas durante varios años, después de lo cual vuelven a sus lugares de origen, donde se casan. Es un ritmo que, a la luz de sus versos, vulnera gravemente a la poeta. Safo plasma el sufrimiento que experimenta al verlas partir en *Plegaria a Afrodita*, el único de sus poemas que ha sobrevivido sin lastimarse, en el que el uso de las voces *adikein*—vocablo que alude a una vulneración de la justicia— y *philotés* en una misma pieza sugiere que el adiós de las muchachas podría significar, en su opinión, la violación de una regla no escrita<sup>2</sup>.

El mayor reto es la salida de Atis, una de sus pupilas predilectas, que busca la protección de Andrómeda, una de las rivales de la poeta, después de pelearse con Safo:

Sientes, Atis, desprecio [ἀπήχθετο] al pensar en mí,  
y por eso hacia Andrómeda vuelas tú (fr. 130, 131P [b])<sup>3</sup>.

Durante su paso de las muchachas por el *thiasos*, la poeta usa varias palabras con ellas: *philai* (φιλαί), *hetairai* (ἑταῖραι) o *mathetriaí* (μαθητρίαι). Al ser palabras que aluden,

<sup>1</sup> SAFO: *Poemas y fragmentos*, Edición bilingüe, trad. y not. de Juan Manuel Rodríguez Tobal, Hiperión, Madrid, 1990 [tercera edición, revisada, 1997], pp. 15, 19 y 95.

<sup>2</sup> Cfr. Claude CALAME: “Sappho’s Group: An Initiation into Womanhood”, en Ellen GREENE (ed.): *Reading Sappho: contemporary approaches*, University of California Press, Berkeley, 1996, p. 114.

<sup>3</sup> SAFO: *Poemas y fragmentos*... *Op. cit.*, p. 127.

respectiva y significativamente, a la amistad, a la camaradería y al compañerismo<sup>1</sup>, sabemos que las chicas son sus amigas, sus allegadas y sus alumnas. Mas no solo.

El ardor con el que se expresa ha originado especulaciones sobre los lazos en *La casa de las servidoras de las musas*: Albin Lesky (1896-1981) opina que “nada indica su impureza”<sup>2</sup>, pero, en según qué oportunidades, Safo es clara víctima de *érōs*<sup>3</sup>. “Si amor es un dios, ¿cómo podría ser capaz de apartar y repeler la potencia divina de los dioses quien es inferior a ellos?”, se pregunta Gorgias (ca. 485-380 a. C.): “Y si se trata de una enfermedad humana y de un desvarío de la mente, no debe en tal caso, ser censurado como una falta, sino considerado un infortunio” (*Encomio de Helena*, 19)<sup>4</sup>, palabras que podrían haber salido de la pluma de la poeta. Es probable que Safo piense que la amistad es una *conditio* del enamoramiento, de ahí que, a veces, su *philia*, alterada por un lazo prolongado, dé pie a *érōs* —con lo que se adelantaría al *sphodrós* platónico—. Pruebas de ello son, primero, que “Eros [Ἔρως]” la agita “como en el monte se arroja a los pinos el viento” (fr. 47P)<sup>5</sup>; y, luego, su amor por Atis, que, según admite Safo, viene de lejos:

Me he enamorado de ti hace [Ἡρώμεον μὲν ἔγω σέθεν], Atis, ya tiempo...  
me pareciste una niña bajita y sin gracia (fr. 49P)<sup>6</sup>.

Después de leer los fragmentos 131P y 49P, podemos decir que las que llora Safo son *les larmes d'Eros*, por decirlo con un título de George Bataille (1897-1962), no las de *philia*.

Dada la primacía del primero sobre la segunda<sup>7</sup>, uno de los principios que rigen la vida del *thiasos* de Lesbos es la alteración. Ya vimos, gracias a la *Teogonía* de Hesíodo, que

<sup>1</sup> *Mathetriaí* es, más precisamente, la voz con la que Safo alude a tres de sus alumnas predilectas: Atis de Mileto, Gongila de Colofón y Eunice de Salamina. Cfr. Claude CALAME: “Sappho’s Group: An Initiation into Womanhood”, en Ellen GREENE (ed.): *Reading Sappho... Op. cit.*, p. 114.

<sup>2</sup> Albin LESKY: *Historia de la literatura griega I. De los comienzos a la polis griega* (1957), pról. de Emilio Crespo con trad. de José María Díaz-Regañón y Beatriz Romero, Gredos, Madrid, 2009-2010, p. 258.

<sup>3</sup> Las responsables de los *thiasoi*, según Eva Cantarella, amaban a sus alumnas “con un amor apasionado, vivido con especial sensibilidad y pasión, como muestran, sin dejar lugar a ninguna posibilidad de duda, las poesías que Safo, a lo largo de los años, dedicó a sus amigas predilectas”. Eva CANTARELLA: *Según natura: la bisexualidad en el mundo antiguo... Op. cit.*, p. 109

<sup>4</sup> GORGAS: “Fragmentos”, en *Sofistas. Testimonios y fragmentos*, introd. trad. y not. de Antonio Melero Bellido, rev. de Alejandro A. González Teniza y Rafael Herrera Montino, Gredos, Madrid, 1996, p. 210.

<sup>5</sup> SAFO: *Poemas y fragmentos... Op. cit.*, p. 57

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 59.

<sup>7</sup> “De Safo no puede decirse que escriba de amor, ni que prefiera el amor, ni que se dedique al amor, sino que ella misma es amor, amor, amor en cada poema, en cada verso, en cada palabra de sus cantos”. Manuel FERNÁNDEZ-GALIANO: “Safo y el amor sáfico”, en Manuel FERNÁNDEZ-GALIANO, José

la unión propiciada por *érōs* es dispar, histérica y lábil, una vez que las pasiones amorosas no aguantan el paso del tiempo sin volverse problemáticas<sup>1</sup>. De ahí que se produzcan riñas y rupturas en *La casa de las servidoras de las musas*. Es, además, un lugar que se ordena verticalmente: por un lado, las alumnas; sobre ellas, Safo; y, en el vértice, Afrodita: no es azaroso que Byung-Chul Han diga que *érōs* genera “una relación *asimétrica* con el otro”<sup>2</sup>. En vista de la falta de armonía, los problemas que Safo ha de gestionar son graves: luchas, pesares y amistades rotas. Y los que reinan en la prestigiosa escuela no solo son signos de la poeta, sino de las propias alumnas, en vista de la salida protagonizada por Atis.

Gracias a los libros de Porfirio (ca. 232-304), Jámblico (ca. 250-330) y Diógenes Laercio (ca. siglo III d. C.), los grandes escritos que documentan la vida de Pitágoras, sabemos que la igualdad<sup>3</sup> y el sosiego son dos de los principios valorados por el de Samos.

Pitágoras, uno de los seguidores de Ferécides, es clave en el estudio de la *philia*. Ello se debe, en primer lugar, a su propuesta de que el amigo es un *alter ego* (*Vida de Pitágoras*, 33)<sup>4</sup> —un planteamiento que luego repiten Eurípides (*Orestes*, 734), Platón (*Leyes*, Libro V, 739c) y Aristóteles (*Ética nicomáquea*, Libro IX, 9, 1169b, 4)<sup>5</sup>—, con el que todo es común: *Koina ta tón philón* (κοινὰ τὰ τῶν φίλων)<sup>6</sup>. Y, en segundo, a que es uno de los próceres de

---

SÁNCHEZ LASSO DE LA VEGA y Francisco RODRÍGUEZ ADRADOS: *El descubrimiento del amor en Grecia*, Coloquio, Madrid, 1985, p. 12.

<sup>1</sup> Según Francisco Rodríguez Adrados, los griegos piensan que el amor puede llegar a ser una suerte de patología con síntomas propios —ya hemos visto que Gorgias es uno de ellos—. Ahora bien, es una idea que se asocia únicamente a *érōs*, no a *philia*, un proceso en el que participan la locura (*mania*) y la enfermedad (*nósis*). Cfr. Francisco RODRÍGUEZ ADRADOS: *Sociedad, amor y poesía en la Grecia antigua...* Op. cit., p. 48. Sobre los vínculos entre el amor y las patologías, especialmente el cáncer y la tuberculosis, vid. el tercer capítulo de Susan SONTAG: *Illness as Metaphor*, Farrar, Strauss and Giroux, Nueva York, 1977 [1978], pp. 20-26.

<sup>2</sup> Byung-Chul HAN: *La agonía del Eros* (2012), trad. de Raúl Gabás y Antoni Martínez Riu, Herder, Barcelona, 2014, p. 30. Énfasis en el original.

<sup>3</sup> Cfr. Diógenes LAERCIO: “Pitágoras”, en *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres...* Op. cit., p. 461.

<sup>4</sup> “Apreciaba extraordinariamente a sus amigos, y fue el primero que declaró que los asuntos de los amigos eran comunes y que el amigo era la réplica de uno mismo”. PORFIRIO: *Vida de Pitágoras*, en *Vida de Pitágoras. Argonáuticos órficos. Himnos órficos*, introd., trad. y not. de Miguel Periago Lorente, rev. de Emilio Fernández-Galiano, Gredos, Madrid, 1987, p. 43.

<sup>5</sup> ARISTÓTELES: *Ética nicomáquea*, en *Ética nicomáquea. Ética eudemia...* Op. cit., p. 369.

<sup>6</sup> En uno de los diálogos de *Orestes*, Pílad espetea al protagonista: “Contigo me hundes, porque comunes son las cosas de los amigos [κοινὰ γὰρ τὰ τῶν φίλων]” (*Orestes*, 734). Después, Platón: “Se dice, en efecto, que las cosas de los amigos son realmente comunes [λέγεται δὲ ὡς ὄντως ἐστὶ κοινὰ τὰ φίλων]” (*Leyes*, Libro V, 739c). Y, por último, Aristóteles: “Y todos los proverbios están de acuerdo con esto [en alusión a que los sentimientos amorosos proceden de uno mismo], por ejemplo, «una sola alma» [μία ψυχή], «las cosas de los amigos son comunes» [κοινὰ τὰ φίλων]” (*Ética nicomáquea*, Libro IX, 8, 1168b, 9). EURÍPIDES: *Orestes*, en *Tragedias III. Helena. Fenicias. Orestes. Ifigenia en Áulide. Bacantes. Reso...* Op. cit., p. 211, PLATÓN: *Diálogos VIII. Leyes (libros I-VI)...* Op. cit., p. 418 y ARISTÓTELES: *Ética nicomáquea*, en *Ética nicomáquea. Ética eudemia...* Op. cit., p. 366.

la *philia*: el pensador es, al decir de Jámblico, su “inventor y legislador” (*Vida pitagórica*, 16, 70 y 33, 230)<sup>1</sup>. Pizzolato opone que la voz *philia* se presenta por primera vez<sup>2</sup> en los versos de Teognis de Mégara (ca. siglo VI a. C.), poeta sobre el que volveremos después. Son dos posturas verosímiles, ya que Pitágoras y Teognis viven en la misma época.

Poniendo a un lado la pregunta sobre la progenitura de la *philia*, la frase de Jámblico prueba que Pitágoras es el primer gran adalid de la *philia* del grupo, lo que responde a su voluntad de elaborar una versión positiva de la misma; ahora sabremos por qué.

Vistas las numerosas áreas en que sugiere su presencia, la *philia* de Pitágoras es la más vasta de cuantas visitaremos a lo largo del presente capítulo agrupadas en un solo pensador. El de Samos postula que la *philia* es el puntal sobre el que se funda, en primer lugar, el lazo de los seres humanos con los dioses; en segundo, el de los primeros consigo mismos; y, en tercero, el de los amigos. La *philia*, según Pitágoras, no solo rige las vidas de las personas, sino que es la potencia que propicia la unión de dos elementos en liza: el alma con el cuerpo, el mortal con el dios, el marido con la esposa, el padre con el hijo, el hermano con el hermano, el ciudadano con sus vecinos o el joven con el anciano (*Vida pitagórica*, 33, 229)<sup>3</sup>. Es un planteamiento que nos recuerda al de la unión de los opuestos, mas la *philia* pitagórica, gracias a su versatilidad y riqueza, no se limita al mismo.

Por ello, no ha de sorprendernos que una de las grandes preocupaciones del mismo Pitágoras sean sus propios amigos, a los que elige cuidadosa y pacientemente.

Los aspirantes a ser parte del grupo<sup>4</sup>, primero, han de decir adiós a sus posesiones y, luego, guardar silencio durante cinco años –sin verle, solo oyéndole–, antes de la prueba final. Después, pasan a ser sus iguales. De ahí surge un proverbio, ya adelantado: *Koina*

<sup>1</sup> JÁMBLICO: *Vida pitagórica*, en *Vida pitagórica. Protéptico*, introd., trad. y not. de Miguel Periago Lorente, rev. de Jorge Cano Cuenca, Gredos, Madrid, 2003, pp. 64 y 145.

<sup>2</sup> Luigi Franco PIZZOLATO: *La idea de la amistad en la Antigüedad clásica y cristiana...* *Op. cit.*, p. 44.

<sup>3</sup> Leamos su lista: “Expuso Pitágoras la amistad de todos con todos, y la de los dioses con los hombres (...), la de las doctrinas entre sí y, en general, la del alma con el cuerpo y la de lo racional con los aspectos irracionales (...) También la de los hombres entre sí, y la de los ciudadanos (...); la de personas de distintos pueblos (...), la del esposo con la esposa o con los hijos, hermanos y parientes (...). En resumen, una amistad de todos con todos y, además, con algunos de los seres irracionales (...) Y la amistad del cuerpo mortal consigo mismo y también la pacificación y conciliación de las potencias ocultas que le son contrarias a través de la salud, del género de vida en consonancia con ésta y de la templanza por imitación del bienestar que se da en los elementos cósmicos” (*Vida pitagórica*, 229). JÁMBLICO: *Vida pitagórica*, en *Vida pitagórica. Protéptico...* *Op. cit.*, p. 145.

<sup>4</sup> *Cfr. Ibid.*, p. 65.

*ta tón philón*, si pensamos que Pitágoras pone a su servicio sus pertenencias y su tiempo. “El maestro lo es de veras cuando da, cuando se da”<sup>1</sup>, al decir de Esquirol.

Ello se debe a que el pensador griego opina que el amigo es un *állos beautón*, un *alter ego*, es decir: una réplica de sí mismo. “Toma como amigos no a todos los que quieren serlo [φίλους κτῶ μὴ πάντας τοὺς βουλομένους], sino a los apropiados a tu manera de ser [ἀλλὰ τοὺς τῆς σῆς φύσεως ἀξιους ὄντας]” (*A Nicocles II*, 27)<sup>2</sup>, en palabras de Isócrates.

Dicho lo cual, hay sombras que podrían oscurecer sus prácticas. Y la principal es que el de Samos, si bien no vacila en procurar el mayor bien a las personas de su grupo, huye de las “amistades foráneas” y “extrañas” (*Vida pitagórica*, 33, 233 y *Vida de Pitágoras*, 59)<sup>3</sup>. Es un rasgo clave, ya que Pitágoras opta por la seguridad de sus amigos, en lugar de salir al espacio público. Es probable que, después de la tiranía de Polícrates (ca. 570-522 a. C.) —un gobierno que le obliga a salir de su isla, gracias a lo cual viaja larga y provechosamente por el Mediterráneo—, prefiera ser prudente (*Vida pitagórica*, 2, 11-4, 19) al vincularse con el mismo. Jámblico dice que sus seguidores, aun así, optan por ignorar su opacidad:

Se dice que los pitagóricos, sin conocer entre sí a las personas, intentaban llevar a cabo demostraciones de amistad con los que jamás habían visto, siempre que recibían alguna prueba de la participación en sus enseñanzas, de tal modo que, a consecuencia de estos hechos, ganaba credibilidad el rumor aquel de que unos hombres honrados, aun viviendo en los confines de la tierra, son amigos entre sí, antes de conocerse y entablar conversación (*Vida pitagórica*, 33, 237)<sup>4</sup>.

Según el mismo Jámblico, a los principios de igualdad y afinidad se une un protocolo de urgencia. De producirse un altercado dentro del grupo, Pitágoras pide sosiego a los

<sup>1</sup> Previamente, había escrito: “Dar tiempo es dar vida. Por eso es el regalo más preciado de todos, porque quien da tiempo, se da a sí mismo”. Josep Maria ESQUIROL: *La penúltima bondad...* Op. cit., pp. 101 y 140.

<sup>2</sup> ISÓCRATES: *A Nicocles (II)*, en *Discursos I...* Op. cit., p. 276.

<sup>3</sup> “Se podría dar testimonio también acerca del rechazo intencionado de amistades foráneas” (*Vida pitagórica*, 233) y “Podríamos aportar testimonios (...) de su especial renuncia a las amistades extrañas, y también de su decidido empeño en evitarlas y precaverse de ellas; igualmente, sin embargo, del mantenimiento de un firme afecto mutuo durante muchas generaciones” (*Vida de Pitágoras*, 59). JÁMBLICO: *Vida pitagórica*, en *Vida pitagórica. Protéptico...* Op. cit., p. 147 y PORFIRIO: *Vida de Pitágoras*, en *Vida de Pitágoras. Argonáuticos órficos. Himnos órficos...* Op. cit., p. 58.

<sup>4</sup> JÁMBLICO: *Vida pitagórica*, en *Vida pitagórica. Protéptico...* Op. cit., p. 149.

protagonistas y les recuerda que la ruptura de su amistad solo ha de producirse si el problema es verdaderamente grave, no por fruslerías (*Vida pitagórica*, 33, 231-232)<sup>1</sup>.

La *philia* de Pitágoras, en una palabra, vertebró la vida, no solo de los alumnos, sino del propio pensador. Es una oportunidad de ser parte de un grupo en pie de igualdad y de rodearse de personas afines. Al girar sobre *philia* y no sobre *érōs*, los pitagóricos logran alejarse del problemático *thiasos* de Safo: los procesos de selección o las pautas a seguir si se produce un litigio son pistas de que la armonía es uno de sus principales logros.

La igualdad y la vocación de ganar amigos son dos claves de un grupo posterior. Pitágoras fallece un lustro antes de que Fenáreta (ca. siglos VI-V) dé a luz a Sócrates, que lidera a una serie de muchachos volcados en la práctica de la virtud en el espacio público.

Sócrates pasea por Atenas con los jóvenes, a los que agrada por su saber y su agudo verbo. El propósito que guía al pensador había sido anunciado en Delfos: el “Conócete a ti mismo” (γνῶθι σεαυτόν, *gnóthi seautón*) (Libro X: La Fócide, 24, 1)<sup>2</sup>, grabado en el templo de Apolo, según Pausanias (ca. 110-180), es un principio que Sócrates pondera al punto de practicarlo de por vida<sup>3</sup>. Karl Jaspers dice, en alusión al pensador ateniense, que es un adalid de “la idea fundamental de que la verdad es aquello que une a los hombres”<sup>4</sup>. Mas su grupo de amigos no solo se apoya en el logro de la verdad, sino en la *philia*<sup>5</sup>, de ahí que el vínculo sea valioso en un sentido aristotélico: los jóvenes ayudan a Sócrates en el alumbramiento de la verdad y su presencia alienta en ellos la *aretē*.

<sup>1</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 146.

<sup>2</sup> PAUSANIAS: *Descripción de Grecia (Libros VII-X)*, introd., trad. y not. de María Cruz Herrero Ingelmo, rev. de Francisco Javier Gómez Espelosín, Gredos, Madrid, 2008, p. 417.

<sup>3</sup> “El soberano [Apolo], cuyo oráculo es el que está en Delfos, no dice ni oculta, sino da señales (...) Me indagué a mí mismo” (frs. 14 [93] y 15 [101]), había dicho en su día, por cierto, Heráclito. Alberto BERNABÉ: “Heráclito de Éfeso”, en *Fragmentos presocráticos: de Tales a Demócrito... Op. cit.*, pp. 157 y 158.

<sup>4</sup> Karl JASPERS: “Sócrates”, en *Los grandes filósofos. Los hombres decisivos: Sócrates, Confucio, Buda, Jesús* (1957), trad. de Pablo Simón, Tecnos, Madrid, 1993 [segunda edición, 1996; reimpresión, 2002], p. 115.

<sup>5</sup> En el siglo XVII, hay un pulidor de lentes que no palidece al lado del pensador ateniense: “De todas aquellas cosas que están fuera de mi poder, nada estimo más que poder tener el honor de trabar lazos de amistad con gentes que aman sinceramente la verdad; porque creo que nada de cuanto hay en el mundo y cae fuera de nuestro poder podemos amarlo con más tranquilidad que a tales hombres. En efecto, es tan imposible destruir el amor que ellos mutuamente se profesan, por estar fundado en el amor que cada uno de ellos tiene por el conocimiento de la verdad, como no abrazar la verdad una vez percibida. Este amor es, además, el mayor y más grato que puede darse hacia cosas que están fuera de nuestro poder, ya que nada, fuera de la verdad, es capaz de unir totalmente distintos sentidos y espíritus” (Carta 19, 86-87). Baruch SPINOZA: *Correspondencia*, introd., trad., not. e índices de Atilano Domínguez Basalo, Alianza, Madrid, 1988, pp. 166-167.



Lo mismo que a otros les gusta un buen caballo, un perro o un pájaro, a mí me gustan más los buenos amigos [φίλοις ἀγαθοῖς] y, si sé algo bueno, se lo enseño y los pongo en relación con otros que pienso que podrán serles provechosos para su virtud [ἀρετὴν]. Los tesoros que los antiguos sabios dejaron escritos en libros yo los desarrollo y los recorro en compañía de mis amigos [φίλοις] y, si encontramos algo bueno, lo seleccionamos. Consideramos un gran beneficio [κέρδος] hacernos amigos [φίλοι] unos de otros (*Recuerdos de Sócrates*, I, 6, 14)<sup>1</sup>.

Uno de los rasgos más significativos del grupo es que Sócrates solo es seguido por ciudadanos varones<sup>2</sup>, lo que ahonda en la segregación de grupos ya segregados<sup>3</sup>. E, igual que en el grupo de Safo, varios de ellos no solo son sus amigos, sino sus amantes<sup>4</sup>.

No sabemos cuál es su respuesta al producirse una ruptura o la salida de uno de sus predilectos, pero es probable que el grupo de Sócrates sea opuesto al de Safo: en primer lugar, el de la poeta de Lesbos se veía en la escuela, al tiempo que el del pensador vaga por Atenas, agregando amigos; en segundo, *La casa de las servidoras de las Musas* era el lugar de aprendizaje de un saber privado, pero el de Sócrates es un vergel de virtud pública; en tercero, el lazo de ella y sus alumnas era vertical, no así el de él con sus allegados.

Por último, ignoramos si Safo suavizó las pasiones que le generaban sus alumnas, un logro que Sócrates alcanza con el paso del tiempo. El pensador cultiva la *enkrateia* (ἐγκράτεια) porque sospecha de los peligros de las veleidades eróticas, de ahí que en las páginas del *Fedón* le oigamos decir que “los filósofos de verdad rechazan todas las pasiones del cuerpo y se mantienen sobrios [καρτεροῦσι] y no ceden” (*Fedón*, 82c)<sup>5</sup>. Por ello, es verosímil pensar que, ya en los años de la vejez –y en lo alto de su sabiduría–, el *érōs* que Sócrates había proyectado en días pasados da lugar a un poso más sosegado<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> JENOFONTE: *Recuerdos de Sócrates*, en *Recuerdos de Sócrates. Económico. Banquete. Apología de Sócrates...* *Op. cit.*, p. 56.

<sup>2</sup> Cfr. Frédéric LENOIR: *Sócrates, Jesús, Buda: tres maestros de vida* (2009), trad. de Christina Moreira Vázquez y Victorino Pérez Prieto, PPC, Madrid, 2013, p. 227.

<sup>3</sup> Arendt no piensa que sea por su voluntad, ya que “Socrates tried to make friends out of Athens’ citizenry” [“Sócrates intentó hacer amigos fuera de la ciudadanía ateniense”, trad. prop.] Hannah ARENDT: “Socrates” (1954), en *The Promise of Politics*, ed. e introd. de Jerome Kohn, Schocken Books, Nueva York, 2005, p. 16.

<sup>4</sup> Sobre el paralelismo entre Safo y Sócrates, *vid.* Marcos MARTÍNEZ HERNÁNDEZ: “Sócrates y el amor según Máximo de Tiro”, *Humanitas*, Volumen LXIV (2012), pp. 94-95.

<sup>5</sup> PLATÓN: *Fedón*, trad. de Carlos García Gual, en *Diálogos III. Fedón, Banquete, Fedro...* *Op. cit.*, p. 76.

<sup>6</sup> De ser así, Thomas Mann (1875-1955), en *La muerte en Venecia*, habría recreado una historia del amor propia del Sócrates de los últimos años. Vale la pena recordar el argumento: Gustav von Aschenbach, un escritor de

El maestro de Platón sabe que la *philia* es un lazo en el que los amigos se eligen recíprocamente; de ahí que, al igual que Pitágoras elegía un amigo después de verificar que era una suerte de *állos heautón*, Sócrates lo elige después de verificar su propensión a la virtud. Es un rasgo agudizado gracias a su vida austera, ya que la sola recompensa –si es que podemos decirlo así– que le procuran sus amigos es su presencia y respaldo:

Temo que, a causa de mi interés por los hombres [*φιλανθρωπίας*], dé a los atenienses la impresión de que lo que tengo se lo digo a todos los hombres con profusión, no solo sin remuneración, sino incluso pagando yo si alguien quisiera oírme gustosamente (*Eutifrón*, 3d)<sup>1</sup>.

El pensador es un valedor de la igualdad dentro del grupo –en lugar de alumnos, seguidores o pupilos, suele optar por la palabra amigos–, uno de los elementos que propician la unión, la puesta en común o la escucha. La igualdad ya era un rasgo presente entre los pitagóricos; el valor que agregan los socráticos radica en su vinculación con Atenas, que ahora se rige por un gobierno democrático, y, a raíz de lo mismo, en la voluntad de Sócrates de alentar en sus allegados la virtud pública y el gusto por la política<sup>2</sup>.

---

prestigio, se retira a la ciudad italiana, donde se prenda de Tadzio, un muchacho que se aloja en su mismo edificio. Los personajes no alcanzan a intimar físicamente, pero ello no evita que von Aschenbach dé claras muestras de su enamoramiento; tan es así, que hay un paso en el que, al recordar los diálogos sobre la belleza entre Sócrates y Fedro, alude a Eros: “Un viejo y un joven, uno feo y el otro bello, el sabio junto al digno de ser amado. Y alternando cumplidos con toda suerte de bromas e ingeniosos galanteos, Sócrates instruía a Fedro sobre el deseo y la virtud. Le hablaba de los ardientes temores que padece el hombre sensible cuando sus ojos contemplan un símbolo de la Belleza eterna; le hablaba de los apetitos del no iniciado, del hombre malo que no puede pensar en la Belleza cuando ve su reflejo y es, por tanto, incapaz de venerarla; le hablaba del terror sagrado que invade al hombre de sentimientos nobles cuando se le presenta un rostro semejante al de los dioses, un cuerpo perfecto, de cómo un temblor lo recorre y, fuera de sí, apenas si se atreve a mirarlo, y venera al que posee la Belleza y hasta le ofrendaría sacrificios como a una columna votiva si no temiera pasar por insensato a los ojos de los hombres (...) Y el taimado cortejador añadió luego su idea más refinada: que el amante es más divino que el amado, porque del dios habita en él y no en el otro..., acaso el pensamiento más tierno y burlón jamás concebido por alguien, y del cual brotan toda la picardía y la más misteriosa e íntima voluptuosidad del deseo”. Thomas MANN: *La muerte en Venecia* (1912), trad. de Juan José del Solar, en *Cuentos completos*, trad. de Nicanor Ancochea *et al.* y pról. de Marisa Siguán, Edhasa, Barcelona, 2010, pp. 508-509.

<sup>1</sup> PLATÓN: *Eutifrón*, trad. de Julio Calonge, en *Diálogos I. Apología, Critón, Eutifrón, Ion, Lisis, Cármides, Hipias Menor, Hipias Mayor, Laques, Protágoras...* Op. cit., pp. 220-221.

<sup>2</sup> Valga una prueba: “Entre sus discípulos contaba con un ferviente demócrata, Querefonte (...), el amigo del pueblo, el demócrata que había sufrido destierro es el que, transmite la respuesta del oráculo de Delfos; es el testigo del reconocimiento de la misión de Sócrates en la vida. El filósofo [en alusión a la *Apología de Sócrates*, 20e-21a, de Platón] insiste en poner de relieve la intimidad que reinaba entre él y aquel destacado demócrata, para contrarrestar las sospechas suscitadas contra su sentir y sus doctrinas a causa del ejemplo de otros discípulos suyos como Critias, Alcibíades o Cármides”. Isidoro MUÑOZ VALLE: “Actitud de Sócrates ante la democracia ateniense”, *Revista de estudios políticos*, Número 211 (1977), p. 49.

Sobra decir que el propio Sócrates es el protagonista un celebrada lección cívica, cuando, en el año 399 a. C., cumple la sentencia que pone fin a su vida. No en vano, “el hombre más justo [δικαιότατον] de su época (...) [y] nuestro amigo [φίλων]” (*Carta VII*, 324e y 325b)<sup>1</sup>, en palabras de Platón, y el “obediente ciudadano”, en las de Rafael del Águila (1953-2009), no solo ama, sino que *vive* su ciudad, “y vivirla es más que amarla”<sup>2</sup>.

Sócrates, con su proceder, palia varias lagunas de Safo y Pitágoras: gracias a la poeta de Lesbos sabemos que un grupo que aspira a prosperar en armonía no ha de girar sobre las agitaciones arbitrarias de *éros*; gracias al pensador de Samos, que no es oportuno limitar la *philia* a un grupo con rasgos sectarios que opera sin vínculos con la ciudad y con los asuntos públicos. Sócrates, por su lado, sugiere una *philia* con vocación política, sensible a los avatares de la ciudad-Estado, originada en la igualdad y en la práctica de la virtud.

Sobre la polis, la posición de Sócrates es opuesta a la Epicuro, que opta por ignorarla. En el año 306 a. C., en la población de Melite, Epicuro funda, junto a las de Platón y Aristóteles, una de las más prestigiosas escuelas griegas, el Jardín (Κήπος, *Kêpos*), donde es la figura principal durante más de treinta años<sup>3</sup>. Frente a la Academia y al Liceo, que

<sup>1</sup> PLATÓN: *Carta VII*, trad. de Juan Zaragoza, en *Diálogos VII. Dudosos. Apócrifos. Cartas*, trad., introd. y not. de Juan Zaragoza y Pilar Gómez Cardó, rev. de Jaime Curbera, Gredos, Madrid, 1992, p. 487.

<sup>2</sup> Leamos el paso completo: “Sócrates no reivindica la vida ‘más allá’ o ‘por encima’ o ‘al margen’ de la ciudad. Ama la ciudad. Ama su ciudad. Pero hace algo más que simplemente amarla. En el sentido más profundo de la expresión ‘vive en ella’. Y vivirla es más que amarla. Es oponérsele, y discutir con ella, y pelearse, y hablarle, y persuadirla, y obedecerla. Pero sobre todo, por encima de todo, es comprender el vínculo que le une a ella. Es saberse conectado ineludiblemente en su vida, en sus palabras, en su reflexión, a esa ciudad que le ha hecho ser quien es: un tábano incansable, un crítico mordaz, un pensador insobornable y un obediente ciudadano”. Rafael del ÁGUILA: *Sócrates furioso. El pensador y la ciudad*, Anagrama, Barcelona, 2004, pp. 100-101.

<sup>3</sup> Período durante el cual se produce el primero de los “three major turning-points” [“Tres grandes puntos de inflexión”] que, según Isaiah Berlin (1909-1997), ha sufrido el pensamiento político occidental, y que es clave en lo que vamos a explicar sobre el giro de Epicuro y su *philia*. Escribe Berlin que, en los veinte años posteriores a la muerte de Aristóteles, “the dominant philosophical schools of Athens ceased to conceive of individuals as intelligible only in the context of social life, ceased to discuss the questions connected with public and political life that had preoccupied the Academy and the Lyceum, as if these questions were no longer central, or even significant, and suddenly spoke of men purely in terms of inner” [“Las escuelas filosóficas dominantes en Atenas dejaron de concebir a los individuos como inteligibles solo en el contexto de la vida social, dejaron de discutir sobre las cuestiones conectadas con la vida pública y política que habían preocupado a la Academia y al Liceo, como si esas cuestiones ya no fueran centrales, o significantes, y de repente solo hablaron de los hombres en términos puramente interiores”]. Ello habría producido una “great transvaluation of all values - from the public to the private, the outer to the inner, the political to the ethical, the city to the individual” [“Gran transvaloración de todos los valores: desde lo público a lo privado, desde el exterior al interior, desde lo político a lo ético, desde la ciudad al individuo”, trad. prop.] Isaiah BERLIN: “The Romantic Revolution. A Crisis in the History of Modern Thought” (1960), en *The Sense of Reality. Studies in Ideas and their History*, ed. de Henry Hardy, introd. de Patrick Gardiner, Farrar, Straus and Giroux, Nueva York, 1997, pp. 168-169.

se vuelcan en la investigación y en la educación de los cerebros más prometedores de Atenas, el Jardín es un lugar, primero, de búsqueda de la felicidad; y, segundo, plural.

Porque Epicuro, igual que Aristóteles, piensa que la *eudaimonia* es uno de los grandes propósitos de la vida. Y no es el único elemento que adopta del autor de la *Poética*, ya que el pensador de Samos opina que no es viable alcanzar la felicidad en soledad, pero su solución no es la de Aristóteles: Epicuro elude salir a la arena política y, en su lugar, arma un grupo de amigos próximos. Siguiendo los pasos de la de Eurípides, la *philia* de Epicuro protege al ser humano, un propósito que ya no se logra gracias a la presencia de un solo amigo, sino de varios. Ya sabemos, después de que lo adelantara el propio Eurípides, que, en los días de Epicuro, la urgencia es saberse protegido, una vez que los golpes vienen azotando a Atenas con especial virulencia desde la guerra contra Macedonia<sup>1</sup>.

Según Séneca (4 a. C.-65 d. C.), en el Jardín se han grabado unas elocuentes palabras que dicen: *Hospes hic bene manebis, hic summum bonum voluptas est*, a saber: “Huésped, aquí estarás bien, aquí el bien supremo es el placer” (*Epístolas morales a Lucilio*, Libro III, 21, 10)<sup>2</sup>, en alusión al propósito del *Kêpos* y a la avenencia de los que se dan lugar en él.

La escuela es visitada por griegos y griegas, no solo por el ciudadano varón joven, propio del grupo de Sócrates: con Epicuro, la amistad adquiere una vocación general. Es más, su *philia* es una oportunidad de plenitud, ya que, en línea con Platón y Aristóteles, procura el gozo a los amigos: “La amistad [φιλία] recorre la tierra entera anunciándonos a todos que nos despertemos para la felicidad [μακαρισμόν]” (*Gnomologio vaticano*, 52)<sup>3</sup>.

Uno de los problemas con los que lidia Epicuro es que la felicidad es un fin obstaculizado, a lo largo de la vida, por la presencia del dolor. Es por ello que el pensador

<sup>1</sup> “Frente a la teoría y la práctica política habituales, la comunidad política quedaba reducida para los epicúreos a representar un cometido meramente subsidiario del filósofo, de la filosofía y de la comunidad filosófica, destinada única y externamente, a proporcionar la tranquilidad imprescindible a una comunidad de *philoi*, que se constituía (...) como una comunidad autárquica en la que la felicidad o el placer eran cuestiones que competían básicamente al individuo, al filósofo, y no a la *pólis*”. José PASCUAL: “Epicuro y Atenas: la creación de una comunidad identitaria distinta de la *pólis*”, *Studia historica. Historia antigua*, Número 29 (2011), p. 49.

<sup>2</sup> SÉNECA: *Epístolas morales a Lucilio* (Volumen 1), introd., trad. y not. de Ismael Roca Meliá, rev. de José Esteve Forriol, Madrid, Gredos, 1986, p. 184.

<sup>3</sup> EPICURO: *Obras*, est. preliminar, trad. y not. de Montserrat Jufresa con la colaboración de Montserrat Camps y Francesca Mestre, Tecnos, Madrid, 1991 [quinta edición; reimpresión, 2018], p. 83.

sugiere una solución al mismo: el placer. Y, siguiendo la lectura de Maite Larrauri<sup>1</sup>, Epicuro especula sobre dos tipos de placeres, los catastemáticos y los cinéticos. Los primeros son lenitivos, ya que alivian una urgencia –sed, dolor, soledad–; y los segundos aluden a los que se logran en la propia práctica del mismo. Los catastemáticos palian un mal, por lo que restablecen a la persona que lo sufre; los cinéticos aumentan el gozo.

Gracias a que es un vínculo edificante y no exclusivamente reparador, la *philía* de Epicuro –y, en rigor, no solo la de Epicuro– es, a la vez, un placer de las dos clases.

Emilio Lledó advierte que, en lugar de cuestionar la *philía* con vistas a la utilidad, según había hecho Aristóteles, Epicuro piensa que la primera parte de la segunda<sup>2</sup>: “Toda amistad [φιλία] es en sí misma deseable [αίρετή]; pero ha tenido su origen en el provecho [ὠφελείας]” (*Gnomologio vaticano*, 23)<sup>3</sup> –aun así, Lledó dice que su *philía* es “un fin en sí misma”<sup>4</sup>–. Ello se debe a que la vida siempre se encuentra asediada por peligros, y los seres humanos procuran guardarse de ellos, una labor en la que opera la *philía* y en la que el *Képos* es clave. Valga pensar que, en el año 295, durante la agresión dirigida por Demetrio I de Macedonia (ca. 337-283 a. C.), Atenas pasa un tiempo sin víveres, pero los epicúreos logran sobrevivir gracias a los alimentos que les proporciona el Jardín<sup>5</sup>.

La *philía* del grupo *à la* Epicuro es primordialmente un lazo de seguridad en el que los amigos se guarecen de los azares de la vida, siguiendo los pasos de los personajes de Eurípides, que se protegían de la onerosa arbitrariedad de los dioses con la amistad.

“No tenemos tanta necesidad de la ayuda de los amigos [Οὐχ οὕτως χρεῖαν ἔχομεν τῆς χροῖας παρὰ τῶν φίλων], cuanto de la seguridad de su ayuda [ὥς τῆς πίστεως τῆς περὶ τῆς χρείας]” (*Gnomologio vaticano*, 34)<sup>6</sup>. A sabiendas de que no siempre se precisa auxilio,

<sup>1</sup> Cfr. Maite LARRAURI-MAX: *La amistad según Epicuro*, Tándem, Valencia, 2007, p. 21.

<sup>2</sup> “No es un buen amigo [Φίλος] ni el que busca la utilidad [βοήθεια] por encima de todo, ni aquel que nunca la relaciona con la amistad [φιλία]; pues el uno comercia intercambiando favores [αμοιβή] y gratitud [ἄλλος], y el otro destruye toda buena esperanza [βοήθεια] para el futuro [μέλλον]” (*Gnomologio vaticano*, 39). EPICURO: *Obras...* *Op. cit.*, p. 81.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 79.

<sup>4</sup> Emilio LLEDÓ: *El epicureísmo: una sabiduría del cuerpo, del gozo y de la amistad*, Taurus, Madrid, 2003, p. 118.

<sup>5</sup> Cfr. José PASCUAL: “Epicuro y Atenas: la creación de una comunidad identitaria distinta de la *pólis*”... *Op. cit.*, pp. 46-47.

<sup>6</sup> EPICURO: *Obras...* *Op. cit.*, p. 80.

Epicuro no exige una ayuda constante, sino la garantía de que se produzca cuando el amigo la precise, por lo que su *philia* no es solo asistencia, sino una red de seguridad.

Y es una red de la que participa el sabio. Según el pensador, liberarse de egoísmos e ir en ayuda del amigo –sin límite, lo que recuerda a Eurípides– es un rasgo de sabiduría:

No sufre más el sabio por su propia tortura que por la tortura de un amigo [φίλου], y por él está dispuesto a morir. Pues, si abandona al amigo [φίλον], toda su vida quedará arruinada y hundida por culpa de esta infelicidad [ἀνακεχαιτισμένος] (*Gnomologio vaticano*, 56-57)<sup>1</sup>.

Podríamos pensar que, con su sola presencia, las amistades alterarían la laboriosa paz del sabio y le alejarían de la *ataraxia* (ἀταραξία), pero el pensador asume los riesgos, y con grandes resultados, ya que cuenta con sus amigos hasta el día de su muerte<sup>2</sup>. La sabiduría<sup>3</sup>, opina Epicuro, es un valor que palidece al lado de la *philia*: “El hombre noble [γενναῖος] se dedica sobre todo a la sabiduría [σοφίαν] y a la amistad [φιλίαν]. De estas cosas una es un bien mortal [θνητὸν], la otra es inmortal [ἄθνατον]” (*Gnomologio vaticano*, 78)<sup>4</sup>.

Dicho lo cual, es oportuno preguntarse por qué Epicuro elige la *philia* por delante del *érōs*. Es probable que la razón principal sea que la avidez erótica, aun propia del ser humano –no así el poder o la opulencia, a los que el de Samos vitupera enérgicamente–, no es fácil de colmar, ya que vuelve a surgir: “É um contentamento descontente”<sup>5</sup>, según el verso de Luís de Camões (ca. 1524-1580). De ahí Epicuro opte por la flema virtuosa del lazo amistoso. Él, que con su elogio de los placeres podría haber alimentado la sombra

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 83.

<sup>2</sup> “Murió Epicuro de un cálculo renal por retención de la orina (...), después de catorce días de enfermedad (...) Entonces se metió en una bañera de bronce llena de agua caliente y pidió vino puro para echar un trago, y, después de recomendar a sus amigos que se acordaran de sus enseñanzas, allí murió” (Libro X, 15-16). Diógenes LAERCIO: “Epicuro”, en *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres...* *Op. cit.*, p. 566.

<sup>3</sup> Es más: “De cuantos bienes proporciona la sabiduría [σοφία] para la felicidad [μακαριότητα] de toda una vida, el más importante es la amistad [φιλία]” (Máximas capitales, XXVII). EPICURO: *Obras...* *Op. cit.*, p. 72.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 85.

<sup>5</sup> [“Es un contento descontento”, trad. prop.] Luís de CAMÕES: *Sonetos de Camões. Sonetos, Redondilhas e Gêneros Maiores*, selecc., present. y not. de Izeti Fragata Torralvo y Carlos Cortez Minchillo, ilustraciones de Helio Cabral, Ateliê, Cotia, 2001 [segunda edición], p. 49.

de *érōs*, elige los placeres serenos, inocuos y longevos –los “all good purpose”<sup>1</sup> elogiados después por John Stuart Mill (1806-1873)–; uno de ellos, si no el principal, la *philia*<sup>2</sup>.

Una vez que ella es su *raison d'être*, es preciso volver, por última vez, al Jardín. Allí, en primer lugar, los amigos cuentan con allegados prestos a servir de apoyo, con lo que no solo reciben ayuda cuando la precisan, sino que la red de seguridad a la que aludíamos es, en principio, una garantía; y, en segundo, los placeres catastemáticos y los cinéticos son parte del día a día. Finalmente, no hemos de perder de vista que el *Kēpos* es un recinto que se guarda de los azares propios de una ciudad, Atenas, que se ha vuelto adversa.

Los grupos visitados reproducen varios de los principios examinados a lo largo del capítulo: Safo vuelve a ilustrar que *érōs* es agitado y peligroso; Pitágoras elogia la igualdad en una comunidad de afines; Sócrates practica la virtud pública y Epicuro, con el recuerdo de Eurípides presente, recupera la *philia qua* protección, ahora en el grupo. Desde la óptica de la polis, irónicamente –por la pena con que castiga al pensador–, el grupo de mayor valía es el de Sócrates, una vez que la polis arduamente podría avenirse con el ardor de Safo, con la opacidad de Pitágoras o con el aislamiento de Epicuro.

<sup>1</sup> “To make the most of the present for all good purposes, those of enjoyment among the rest; to keep under control those mental dispositions which lead to undue sacrifice of present good for a future which may never arrive; to cultivate the habit of deriving pleasure from things within our reach, rather than from the too eager pursuit of objects at a distance; to think all time wasted which is not spent either in personal pleasure or in doing things useful to oneself or others; these are wise maxims” [“Sacar el mayor partido al presente a fin de lograr todos los buenos propósitos, aquellos del gozo con los demás; mantener bajo control esas disposiciones mentales que nos dirigen al sacrificio indebido del bien presente por el de un future que a lo mejor nunca llega; cultivar el hábito de lograr el placer de las cosas que están a nuestro alcance, más que de la ansiosa búsqueda de los objetos lejanos; pensar siempre que es tiempo perdido el que no se invierte en el placer personal o en hacer cosas útiles, bien para nosotros o bien para los demás. He ahí unas máximas sabias”, trad. prop.] John Stuart MILL: *The Utility of Religion*, en *Three Essays on Religion: Nature, the Utility of Religion and Theism*, Longsman, Green, Reader, and Dyer, Londres, 1874, pp. 105-106.

<sup>2</sup> Así Harry Lesser: “The Epicurean conception of friendship is of an unconditional commitment to enjoying each other’s company, doing pleasant and worthwhile things together, mutual help and cooperation, and mutual support for as long as it is required and whatever the sacrifice. It is the most essential element in a happy life, and it contrasts with the temporary storm of emotion that is *erōs* and the temporary alliances for supposed mutual benefit found in political life” [“La concepción epicúrea de la amistad es un compromiso incondicional de disfrutar de la mutua compañía; de hacer cosas agradables y provechosas juntos; de ayudarse, cooperar y apoyarse recíprocamente durante el tiempo que sea preciso y sea cual sea el sacrificio. Este el elemento esencial de una vida feliz, que contrasta con la pasajera tormenta de emociones que es *érōs* y con las pasajeras alianzas establecidas con vistas a los supuestos beneficios colectivos derivados de la vida política”, trad. prop.] Harry LESSER: “*Erōs and Philia in Epicurean Philosophy*”, en Suzanne STERN-GILLET y Gary M. GURTLE (eds.): *Ancient and Medieval Concepts of Friendship*, Suny Press, Nueva York, 2014, p. 128.

Gracias a la vocación de alteridad que le es propia, la *philia* logra alcanzar espacios aún mayores, de ahí que en las próximas páginas salgamos del grupo y nos adentremos en un lugar, la población de Ascra, en el que la voz de Hesíodo es la primordial.

## § La vecindad: Hesíodo en Ascra

Acabada la dependencia, acaba la correspondencia,  
y con ella la estimación<sup>1</sup>

**Baltasar Gracián**

El vecindario (γειτονιά, *geitoniá*) presenta una salvedad respecto al grupo: no es posible ser amigo de todos, o aun de la mayor parte: es la “tragédie du nombre sans nombre”<sup>2</sup>, en palabras de Jacques Derrida (1930-2004). Y Hesíodo, “the only Greek who unashamedly praises private life”<sup>3</sup>, al decir de Arendt, es además uno de los griegos que escribe con mayor cuidado sobre los vínculos que se producen en ella, mas no siempre es elogioso con los vecinos: una vez que su paisaje no es especialmente grato, Hesíodo proyecta una visión adversa y calculadora de la vida y de los vínculos propios de la proximidad.

Hesíodo es, después de Homero, el gran poeta griego de la época arcaica. La región del autor de la *Iliada* y de la *Odisea* era la del Asia Menor jónica, una zona lejana de la del primero, originario de Ascra, una aldea de Beocia, al norte del Ática. Los dos aedos elaboran sus obras desde sus respectivos espacios: igual que el mundo de Homero era guerrero, marítimo y poblado de dioses, el de Hesíodo es principalmente agrario, un clima en la que los lazos, a la luz de la lectura de *Trabajos y días*, son vecinales y aledaños.

<sup>1</sup> Baltasar GRACIÁN: *Oráculo manual y arte de prudencia* (1647), ed. e introd. de Emilio Blanco, Cátedra, Madrid, 1995 [duodécima edición, 2018], p. 103.

<sup>2</sup> En su lectura de la *philia* aristotélica, el pensador galo plantea que “il n'est pas possible d'aimer (...) en étant simultanément, (...) nombreux autres (...) Ce n'est pas le nombre qui est interdit, ni le plus d'un, mais le nombreux, sinon la foule (...) Aucune vertu [c'est possible] sans cette tragédie du nombre sans nombre” [“No es posible amar simultáneamente, (...) [a] numerosos otros (...) No es el número lo que está vedado, ni el más de uno, sino los muchos, la multitud (...) Ninguna virtud [es posible] sin esta tragedia del número sin número”, trad. prop.] Jacques DERRIDA: *Politiques de l'amitié. Suivi de L'oreille de Heidegger*, Galilée, París, 1994, pp. 39-40.

<sup>3</sup> [“El único griego que elogia sin reparos la vida privada”, trad. prop.] Hannah ARENDT: “The Great Tradition” (1953), en *Thinking without Banister. Essays in Understanding, 1953-1975*, ed. e introd. de Jerome Kohn, Schocken Books, Nueva York, 2018, p. 60.



Allí, Hesíodo presenta una población en la que los campesinos han de protegerse a sí mismos de las élites oligárquicas. David Konstan plantea que, en la adversidad plasmada por el aedo, la cooperación es el valor esencial<sup>1</sup>, ya que, sin ella, las gentes son vulnerables. Hesíodo, a sabiendas de la urgencia de ahormar lazos sólidos con los iguales por la razón que alega Konstan, presenta una escrupulosa versión de la vecindad:

Al que te brinde su amistad invítale a comer [τὸν φιλέοντ' ἐπὶ δαῖτα καλεῖν], y al enemigo, recházalo [τὸν δ' ἐχθρὸν ἐᾶσαι]. Sobre todo invita a comer al que vive cerca de ti; pues si tienen alguna dificultad en la aldea, los vecinos [γείτονες] acuden sin ceñir mientras que los parientes tienen que ceñirse. Una plaga es un mal vecino [κακὸς γείτων], tanto como uno bueno es una gran bendición. Cuenta con un tesoro quien cuenta con buen vecino [γείτονος ἐσθλοῦ]. Mide bien al recibir del vecino [γείτων] y devuélvele bien con la misma medida y mejor si puedes, para que si le necesitas, también luego le encuentres seguro (...) Aprecia al amigo (φιλέοντα φίλειν) y acude a quien acuda a ti [προσιόντι προσεῖναι]; da al que te dé [δόμεν, ὅς κεν δῶ]. A quien da cualquiera da, y a quien no da nadie da (*Trabajos y días*, 343-351 y 354-356)<sup>2</sup>.

En su opinión, hay lazos que vale la pena proteger –los que son provechosos– y lazos que vale la pena romper pronto –los que no lo son–; en los dos casos, Hesíodo exige virtudes a los protagonistas: potestad sobre uno mismo y respeto a los primeros, juicio y lucidez a los segundos. Con el de Ascra, el vínculo se pliega al provecho, de ahí que garantizar el mismo sea uno de sus fines: el vecino de Hesíodo ayuda al que le ayuda.

Filtrada la rudeza con que el poeta escribe en según qué oportunidades –“Erudición no enseña sensatez, pues se la habría enseñado a Hesíodo” (fr. 16 [40])<sup>3</sup>, al decir de Heráclito–, Pizzolato y Konstan argumentan que los tres rasgos de su propuesta son, en primer lugar, la buena vecindad; en segundo, la solidaridad; y, en tercero, la recepción hospitalaria<sup>4</sup>, una versión beocia de la *xenia*. Los tres son elementos clave en la

<sup>1</sup> Cfr. David KONSTAN: *Friendship in the Classical World...* Op. cit., p. 42.

<sup>2</sup> HESÍODO: *Trabajos y días*, en *Obras y fragmentos...* Op. cit., p. 142.

<sup>3</sup> Alberto BERNABÉ: “Heráclito de Éfeso”, en *Fragmentos presocráticos: de Tales a Demócrito...* Op. cit., p. 158.

<sup>4</sup> Cfr. Luigi Franco PIZZOLATO: *La idea de la amistad en la Antigüedad clásica y cristiana...* Op. cit., p. 37 y David KONSTAN: *Friendship in the Classical World...* Op. cit., p. 42.

proximidad y probarían, según Konstan, que el rango de confianza de Hesíodo alcanza a ciudadanos, vecinos, familiares y amigos, es decir, a los oriundos de la población<sup>1</sup>.

Konstan y Pizzolato, sorprendentemente, valoran la prédica de valores comunitarios en un autor que escribe que “quien se fía de una mujer [γυναικί], se fía de ladrones [φηλήτησιν]” (*Trabajos y días*, 375-376), y que sugiere racionar el almuerzo a un perro con dientes afilados en orden a evitar robos (604-606)<sup>2</sup>. Es claro que la vigilancia es uno de los principios que le guían, ya que no vacila en protegerse de posibles pasos en falso –y pide a sus lectores que hagan lo propio–. El aedo personifica unas palabras posteriores de Demócrito: “No te hagas receloso con todos, sino precavido y seguro” (fr. 91)<sup>3</sup>.

El de Ascra se aleja de Homero en un segundo punto: donde en la *Iliada* y la *Odissea* los dioses y los seres humanos podían ser amigos, Hesíodo opta por no profundizar en dicho vínculo. Ello se debe al pacto de Mecona (*Teogonía*, 535-536)<sup>4</sup>, en la que las dos partes ultiman su separación. Y, solo sea por las consecuencias que habría producido en las aventuras de Aquiles y Ulises, Homero no podría haber aludido a un pacto así.

Después de segregarse, los dos grupos respetan sus respectivos espacios. Lejos de los dioses, los seres humanos no han de pagar el alto precio que pagaban con Homero por sus gracias. Y, en lugar de la victoria en la guerra o el logro de la gloria personal, en *Trabajos y días* el propósito principal es la supervivencia, habida cuenta de que, según hemos dicho, el que se presenta en los mismos es un paisaje agrario, adverso y problemático, por lo que uno ha de procurarse y cuidar su propia red de allegados.

Hesíodo, además, distingue el vínculo con el amigo del lazo con el hermano. El poeta sabe, igual que Eurípides, que en el *oikos* se generan roces, de ahí que ordene a sus lectores que sean pacientes con los hermanos que yerran y piadosos con los que se lamentan:

No consideres al amigo [ἑταῖρον] igual que tu hermano [κασιγνήτῳ]; y si lo haces, no seas el primero en causarle mal ni en engañarle por el gusto de hablar. Si te empieza él con

<sup>1</sup> Cfr. David KONSTAN: *Friendship in the Classical World...* Op. cit., p. 43.

<sup>2</sup> HESÍODO: *Trabajos y días*, en *Obras y fragmentos...* Op. cit., pp. 143 y 154-155.

<sup>3</sup> Alberto BERNABÉ: “Los primeros atomistas”, en *Fragmentos presocráticos: de Tales a Demócrito...* Op. cit., p. 348.

<sup>4</sup> Cfr. HESÍODO: *Teogonía*, en *Obras y fragmentos...* Op. cit., p. 94.

alguna palabra ofensiva o de obra, recuerda que debes tolerarle otras dos veces; y si vuelve a la amistad (φιλότητα) y quiere presentarte excusas, acéptalas (*Trabajos y días*, 707-713)<sup>1</sup>.

El autor del *Escudo* recuerda a Pitágoras cuando pedía a sus seguidores que, de producirse un litigio, en lugar de romper el vínculo, pensarán con calma. Así, Hesíodo, sin perder de vista que el propósito de la vecindad —o de su versión de la misma— es la preservación, piensa que los lazos de sangre son lazos de protección, de ahí que los salvaguarde.

El problema es que las posibilidades de ser vulnerado lejos del *oikos* son altas<sup>2</sup>. Es así que volvemos al principio, cuando aludíamos al provecho —según Hesíodo, una cláusula de la vecindad—. El propio aedo, ya en las últimas páginas de *Trabajos y días*, vuelve sobre sus postulados originales al plantear una serie de ideas próximas a las ya aludidas:

El hombre ruin se busca un amigo [φίλον] diferente en cada ocasión. Nunca tu pensamiento desmienta tu cara. Que no te llamen ni muy amigo de huéspedes ni nada amigo de los huéspedes [Μηδὲ πολύξεινον μηδ' ἄξεινον καλέεσθαι]; tampoco amigo de los pobres ni buscapleitos de los ricos [μηδὲ κακῶν ἔταρον μηδ' ἐσθλῶν νεικεστέῃρα]. Nunca te atrevas a echar en cara la funesta pobreza que roe el corazón de los hombres, regalo de los eternos Bienaventurados. El mejor tesoro de los hombres, una lengua parca [Γλώσσης τοι θησαυρὸς ἐν ἀνθρώποισιν ἄριστος φειδωλῆς]; el mayor encanto, una comedia. Si hablas mal, pronto oirás peor. No seas rancio al banquete de muchos invitados; en grupo, mayor reconocimiento y gasto menor (*Trabajos y días*, 713-720)<sup>3</sup>.

He ahí la razón principal de que las reglas en la vecindad no sean iguales que en el grupo de amigos. Los allegados no procuran la misma seguridad y, en vista de las dificultades de lograr lazos profundos con la mayoría, Hesíodo se limita a practicar la buena vecindad,

<sup>1</sup> HESÍODO: *Trabajos y días*, en *Ibid.*, p. 159.

<sup>2</sup> Veintisiete siglos después, Ernst Jünger adopta la misma postura que Hesíodo: “Die große Gefahr liegt darin, daß der Mensch auf diese Hilfen sich zu fest verläßt und hilflos wird, wo sie ausbleiben” [“El gran peligro radica en que el hombre confíe de más en la ayuda del resto, de forma que, cuando le faltan, se queda indefenso”, trad. prop.] Ernst JÜNGER: *Der Waldgang... Op. cit.*, p. 27.

<sup>3</sup> HESÍODO: *Trabajos y días*, en *Obras y fragmentos... Op. cit.*, p. 159.

la solidaridad y la hospitalidad con los que sabe que van a practicarlas con él; *quid pro quo*<sup>1</sup>. Y con los que no, la propuesta es cristalina: ser prudente y no generar problemas<sup>2</sup>.

Visitar a un autor que vive dos siglos antes del surgimiento de la *philia* genera una situación análoga a la que vimos con Homero —y con el Hesíodo de la *Teogonía*—: no hay *philia* en Ascra; solo se vislumbran rasgos primigenios o aledaños, los que han sido resaltados por Konstan y Pizzolato. La polis, sin embargo, no es el vecindario, por lo que el cálculo que propone el autor de *Trabajos y días*, *a priori*, no es prioritario en ella.

Los siguientes puertos de la *philia*, más grandes que el de la vecindad, son los del pacto y la alianza, una nueva prolongación de los lugares en los que se ha presentado.

### § *Philia*, pacto y *symmachía*

La fortuna da los honores, la hacienda, las amistades;  
al pobre se le abate por doquier<sup>3</sup>

**Ovidio**

Durante los siglos VI y V a. C., la *philia* agrega a sus cristalizaciones el pacto entre las clases y las ciudades-Estado, que alcanza una de sus máximas expresiones en la alianza

<sup>1</sup> Ángel Sánchez de la Torre, en unas páginas sobre la amistad arcaica, lo plantea así: “Las relaciones afectivas y de cooperación en estas formas de trato constituyen una *philia*. Sus recompensas inmediatas son la construcción de ámbitos de “bienestar” (*ólbos*), de “mutua comprensión” (*eunóia*), de “compañerismo” (*isótes*), y de “satisfacción personal” (*eudaimonía*). Su impacto personal se da en el “respeto común” (*aidós*), en el “reconocimiento del propio honor” (*timé*). El impacto negativo de su ausencia es el “desprecio general” (*atimía*) y la “vergüenza” (*aiskhýne*)”. Ángel SÁNCHEZ DE LA TORRE: *Hesíodo: caos y cosmos...* *Op. cit.*, p. 408.

<sup>2</sup> Isócrates sigue la misma línea tres siglos después; sus palabras dirigidas al joven Demónico glosan las de Hesíodo: “Piensa que conviene desconfiar de los malos tanto como confiar en los buenos [*προσῆκειν ἡγοῦ τοῖς πονηροῖς ἀπιστεῖν, ὥσπερ τοῖς χρηστοῖς πιστεῦειν*] (...) No hagas amistad con nadie antes de comprobar cómo se ha comportado con amigos anteriores [*μηδὲνα φίλον ποιοῦ, πρὶν ἂν ἐξετάσῃς πῶς κέχρηται τοῖς πρότερον φίλοις*]; espera, empero, que él sea contigo cual ha sido con aquéllos. Concede tu amistad poco a poco, pero cuando la concedas, intenta que dure [*βραδέως μὲν φίλος γίγνου, γενόμενος δὲ πειρῶ διαμένειν*]. Porque tan vergonzoso es no tener ningún amigo como cambiar frecuentemente de camarada [*ὁμοίως γὰρ αἰσχρὸν μηδὲνα φίλον ἔχειν καὶ πολλοὺς ἐταίρους μεταλλάττειν*]. No pruebes a tus amigos con daño para ti, ni dejes de probar a tus compañeros [*μὴτε μετὰ βλάβης πειρῶ τῶν φίλων, μὴτ’ ἄπειρος εἶναι τῶν ἐταίρων θέλε*]. Esto lo conseguirás si finges que los necesitas sin necesitarlos [*τοῦτο δὲ ποιήσεις, εἰ μὴ δεόμενος τὸ δεῖσθαι προσποιῇ*]” (*A Demónico*, 22 y 24). ISÓCRATES: *A Demónico (I)*, en *Discursos I...* *Op. cit.*, p. 149.

<sup>3</sup> OVIDIO: *Fastos*, introd., trad. y not. de Bartolomé Segura Ramos, Gredos, Madrid, 2001, p. 30.

guerrera (συμμαχία, *symmachía*). Al ilustrar tales vínculos con la *philia*, Teognis, Tucídides (460-396 a. C.), Heródoto (484-425 a. C.) y Aristófanes agrandan sus posibilidades.

Mégara de Grecia<sup>1</sup> es una población peninsular, próxima a la polis ateniense. Y en el siglo VI a. C. presencia una serie de agitaciones políticas: la aristocracia y la nobleza, sostén de las tiranías gobernantes, se ven asediadas por las clases populares, con lo que han de luchar por garantizar su posición. En vista de lo cual, Teognis, uno de los poetas gnómicos —de *gnómē* (γνώμη), lección—, usa una vieja receta, la *philia*, pero no con el propósito de suavizar la rivalidad, sino con el de consolidar la unión de los poderosos.

Es en las *Elegías*, una larga recopilación de versos, donde el autor griego<sup>2</sup> plasma su visión de la época y sus ideas sobre los problemas políticos que vienen golpeándola.

Teognis no es solo un cronista, sino que es además el primer representante del amor dorio<sup>3</sup>, la homosexualidad efébica masculina —es decir, una versión varonil del amor lesbio—, un rango que debe a su amor por Cirno, el púbero al que se dirige en sus escritos.

Los simposios, a la orden del día entre las clases más altas, son una oportunidad excelente para fundar y fortalecer lazos amistosos. Teognis elabora numerosas elegías *ex profeso*, una vez que su fin es ser recitadas en los primeros. De ahí que no deba sorprendernos que su versión de la *philia* venga contagiada por el espíritu de las élites:

No tengas trato con los malvados [κακοῖσι], sino mantente siempre junto a los hombres de bien [ἀγαθοῖν]. Bebe y come junto a ellos, y sé grato [ἄνδανε] a aquellos cuyo poder es grande [ὧν μεγάλη δόναμις]. De los nobles aprenderás cosas buenas [ἐσθλῶν μὲν γὰρ ἄπ' ἐσθλὰ μαθήσεαι]; mas si con los malvados [κακοῖσιν] te mezclas, echarás a perder incluso el buen sentido [νόον] que hay en ti. Tras aprender esto, relaciónate

<sup>1</sup> Había, en tiempos, un lugar homónimo: Mégara Hiblea, en la isla de Sicilia.

<sup>2</sup> No se sabe con seguridad si Teognis escribe solo; hay autores que plantean que los poetas Mimnermo y Tirteo participan en la elaboración de sus versos. Cfr. Graham SPEAKE (ed.): *Diccionario Akal de Historia del Mundo Antiguo*, trad. de Marie-Pierre Bouyssou y Marco Virgilio García Quintela, Akal, Madrid, 1999, p. 347.

<sup>3</sup> Cfr. José SÁNCHEZ LASSO DE LA VEGA: “El amor dorio”, en Manuel FERNÁNDEZ-GALIANO, José SÁNCHEZ LASSO DE LA VEGA y Francisco RODRÍGUEZ ADRADOS: *El descubrimiento del amor en Grecia... Op. cit.*, pp. 55 y ss.

con hombres de bien [ἀγαθοῖσιν] y algún día podrás decir que aconsejo bien a los amigos [φίλοισιν] (*Elegías*, 29-35)<sup>1</sup>.

La misma adustez que veíamos en Hesíodo se repite en Teognis, solo que, en lugar de cuidarse de los extraños, el autor se protege de los *malvados*. La *philia* que vindica se limita a los ricos, con lo que obliga al lector a elegir entre los *hombres de bien* y los *miserables* y *malvados*. Es una amistad elitista, ya que el autor identifica a las clases poderosas con los valores positivos y a las clases populares con los valores perniciosos. “Sé amable con todos, pero ten relación con los mejores [ἡδέως μὲν ἔχε πρὸς ἅπαντας, χρῶ δὲ τοῖς βελτιστοῖς]; de esta manera no serás enemigo de unos, y te harás amigo de los otros [οὕτω γὰρ τοῖς μὲν οὐκ ἀπεχθῆς ἔσει, τοῖς δὲ φίλος γενήσῃ]” (*A Demónico*, 20)<sup>2</sup>, sigue Isócrates.

Con el propósito de legitimar su postura, Teognis vuelve sobre un argumento habitual: el de las ganancias que debería rendir la amistad<sup>3</sup>. “¿Qué provecho hay en tener como amigo a un miserable? [τί δ’ ἔστ’ ὄφελος δειλὸς ἀνὴρ φίλος ὢν]” (*Elegías*, 98)<sup>4</sup>, se pregunta. El poeta no valora la posibilidad de elegir al amigo por sintonía o por virtud; en su lugar, su propuesta se orienta al vínculo con las clases privilegiadas, las únicas capaces de procurar los más altos placeres, sobre todo el principal: la seguridad<sup>5</sup>.

En sus páginas, igual que en las de Hesíodo, los dioses han sido segregados: las deidades no operan en la vida de los seres humanos, por lo que la amistad de Teognis es un vínculo que solo protagonizan los pares, *id est*, los miembros de la clase poderosa.

<sup>1</sup> TEOGNIS: *Elegías*, introd., trad., not. y comentario de Esteban Calderón, Cátedra, Madrid, 2010, p. 39.

<sup>2</sup> ISÓCRATES: *A Demónico (I)*, en *Discursos I...* *Op. cit.*, p. 148.

<sup>3</sup> Hesíodo, Teognis, Eurípides, Isócrates y Epicuro habrían secundado sin problema un paso de Helvétius (1715-1771) que sintetiza lo que sus puntos de vista guardan en común: “No existe amistad sin necesidad: sería un efecto sin causa. No todos los hombres tienen las mismas necesidades; la amistad se funda, pues, sobre motivos diferentes. Los hay que necesitan placer o dinero, otros crédito, éstos conversar, aquéllos confiar sus penas. En consecuencia, existen amigos por placer, por dinero, por intriga, por espíritu y por desgracia. No hay nada más útil que considerar la amistad desde este punto de vista y formarse de ella ideas claras”. HELVÉTIUS: *Del espíritu* (1758), ed., trad. y epíl. de José Manuel Barbudo, Laetoli, Pamplona, 2012, p. 207.

<sup>4</sup> TEOGNIS: *Elegías...* *Op. cit.*, p. 47.

<sup>5</sup> En el primero de sus estudios sobre Teognis, Friedrich Nietzsche explica que, en la época del primero, “plebeyo era quien, nacido de una familia inútil y peligrosa, estaba rodeado de oscuridad y su nombre no se conocía más allá de su vida” (III). Y, en el segundo, sigue: “Eran los círculos aristocráticos [para los que se habían pensado las *Elegías* y] que, frente a los ataques de la tiranía y de la alternante superioridad de la plebe, trataban de conservar la conciencia de clase en la antigua nobleza mediante una rígida exclusión de todos los nuevos elementos”. FRIEDRICH NIETZSCHE: “Teognis de Mégara” (1864) y “Estudios sobre Teognis” (1864), pref. de Diego Sánchez Meca en *Obras completas* (Volumen II: Escritos filológicos), ed. dirigida por Diego Sánchez Meca, trad., introd. y not. de Manuel Barrios *et al.*, Tecnos, Madrid, 2013, pp. 117 y 125.

Es preciso aludir a un capítulo problemático en la vida de Teognis, su exilio, durante el cual pierde a sus amigos –cuya “friendship was for summer weather only”<sup>1</sup>, en palabras de Henry D. Thoreau–. Es seguro que, durante su periplo lejos de Mégara, al poeta le habría sido gratificante la presencia de Pílates o de Teseo, campeones de la lealtad. A su vuelta, el golpe le obliga a cuidarse de los peligros generados por el vínculo pretendidamente amistoso, de ahí que opte por ser un prosélito de los *hombres de bien*:

[Un miserable o un malvado] no podría librarte de una situación difícil ni de la ruina [ῥύσαιοτο καὶ ἄτης], y si tuviera fortuna, no querría hacerte partícipe de ella. Una gratitud muy vana [ματαιοτάτη χάρις] obtiene el que hace bien a miserables [δειλοῦς]: es igual que sembrar la llanura de la mar canosa; porque ni sembrando en el mar segarías una gran cosecha ni obtendrías beneficios a cambio si haces bien a los malvados [κακοῦς]. Pues los malvados [κακοὶ] tienen una voluntad insaciable; y si yerras en una sola cosa, la amistad [φιλότης] de todos los favores anteriores se esfuma; mientras que los hombres de bien [ἀγαθῶν], al recibir un beneficio, lo disfrutan en el más alto grado, y en lo sucesivo guardan memoria [μνημᾶ] y gratitud [χάριν] por los favores (*Elegías*, 100-108)<sup>2</sup>.

Dado que el propósito de Teognis es la prosperidad de las élites, que han de resistir juntas la oposición de la población, Pizzolato opina que *su philía* es una versión primigenia de la *philía politike*. El profesor plantea que la amistad-solidaridad propuesta por el vate de Mégara “expresa la alianza defensiva de los aristócratas en oposición al avance de las gentes del pueblo”<sup>3</sup>. A fin de salvaguardar sus privilegios –en dos palabras, su interés común (κοινὴ συμφέρον, *koinē symphéron*)–, la unión de la nobleza y la aristocracia ha de girar sobre la *philía*, un vínculo en el que, según Pizzolato, ya late una amistad política.

Donde Teognis proponía una alianza a las élites, Heródoto y Tucídides, cien años después, documentan varios casos de *symmachía* en la que los protagonistas son las ciudades-Estado a las que, en plena guerra o a las puertas de la misma, les urge aliarse.

<sup>1</sup> [“Una amistad solo para los buenos tiempos”, trad. prop.] Henry D. THOREAU: “Resistance to Civil Government [Civil Disobedience]”, en *Essays...* *Op. cit.*, p. 164

<sup>2</sup> TEOGNIS: *Elegías...* *Op. cit.*, p. 47.

<sup>3</sup> Luigi Franco PIZZOLATO: *La idea de la amistad en la Antigüedad clásica y cristiana...* *Op. cit.*, p. 44.

En la *Historia* de Heródoto de Halicarnaso, la primera alusión a la *philia* *qua* alianza de los pueblos se produce después de que Creso (595-547 a. C.) sea proclamado rey de Lidia. Prestos a asaltar a los jonios con una armada *ad hoc*, Bías de Priene, uno de los Siete Sabios, logra parar los pies al soberano argumentando que ello solo lograría avivar el deseo de venganza de los primeros. Creso ordena frenar la fabricación de arsenal, “y así fue como concertó un tratado de amistad con los jonios establecidos en las islas [οὕτω τοῖσι τὰς νήσους οἰκημένοισι Ἴωσι ξεινίην συνεθήκατο]” (*Historia*, Libro I, 27, 9-10)<sup>1</sup>.

El mismo soberano plantea posteriormente la oportunidad de una alianza con Esparta. Los representantes lidios, ya en la aguerrida ciudad-Estado, hacen saber:

«Nos ha enviado Creso, rey de los lidios y de otros pueblos, con el siguiente mensaje: ‘Lacedemonios, como el dios, por medio de su oráculo, me ha aconsejado ganarme la amistad del pueblo griego [Ἑλλήνα φίλον] y he averiguado que vosotros estáis a la cabeza de Grecia, de acuerdo, pues, con el oráculo, os comunico mi deseo de ser vuestro amigo [φίλος] y aliado sin fraude ni doblez [δόλου καὶ ἀπάτης]’» (*Historia*, Libro I, 69, 2-3)<sup>2</sup>.

A la luz de sus palabras, el reino de Creso pretende que Esparta colabore con él, estrategia que responde, principalmente, al provecho que sacarían si los lacedemonios facilitaran su diálogo con los pueblos griegos. Mas los lidios agregan un elemento que perfecciona la alianza: la probidad, de ahí el *sin fraude ni doblez* con que ultiman su presentación.

Heródoto presenta dos veces más una *philia* del mismo género. La primera cuenta el ardid de Amosis II (ca. 570-526 a. C.), gobernante de Egipto, que, a las puertas de una ofensiva persa, sella con los Cireneos un vínculo de amistad y alianza militar que le garantiza su apoyo (*Historia*, Libro II, 181, 1-2)<sup>3</sup>. Y la segunda alude a la vigencia del pacto de amistad que Artajerjes (ca. siglo V), rey de Persia e hijo de Jerjes I (ca. 519-466 a. C.), había establecido con la ciudad de Argos (Libro VII, 152, 1)<sup>4</sup>, su principal aliada.

<sup>1</sup> HERÓDOTO: *Historia. Libros I-II*, introd. de Francisco Rodríguez Adrados, trad. y not. de Carlos Schrader, rev. de Montserrat Jufresa Muñoz, Gredos, Madrid, 1977 [quinta reimpresión, 2008], p. 106.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 144.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 473.

<sup>4</sup> Cfr. HERÓDOTO: *Historia. Libro VII*, trad. y not. de Carlos Schrader, rev. de Beatriz Cabellos Álvarez, Gredos, Madrid, 1985 [tercera reimpresión, 2008], p. 205.



Es una lista que viene a poner en claro, en primer lugar, la legendaria rivalidad de los pueblos griegos; y, en segundo, la urgencia de aliarse si no es posible eludir la guerra.

Según es sabido, el legado y el prestigio de Heródoto son heredados por Tucídides, que se vuelca en la guerra libradas por las Ligas de Delos y del Peloponeso. En la mayor parte de los casos, Tucídides alude a la misma *philia* que su predecesor, pero hay oportunidades en que profundiza en pormenores de los que Heródoto no dio cuenta en sus libros.

El primero de los casos que siguen la línea del de Halicarnaso lo protagonizan los aqueos, que, según plantea Tucídides, son venturosos por gozar de alianzas con las dos Ligas (*Historia de la Guerra del Peloponeso*, Libro II, 9, 2)<sup>1</sup>. Es un caso idéntico al del vínculo que une a Atenas y Fócide (Libro III, 95, 1)<sup>2</sup>; o al de la alianza que sellan Atenas y Arta, el rey de los salentinos, ya hacia las últimas páginas de su obra (Libro VII, 33, 4)<sup>3</sup>.

Hay tres pasos adicionales que, gracias a su profundidad, gozan de mayor riqueza. Uno de ellos es el discurso de los mitileneos en Olimpia, en el que los representantes de Mitilene argumentan a favor de la *justicia* y la *honradez*, las dos virtudes sobre las que aspiran a fundar el pacto —no perdamos de vista que, en sus palabras, la justicia ya es un principio vinculado con la *philia*, asociación que luego es continuada por Aristóteles—:

En primer lugar dedicaremos unas palabras a la justicia [δικαιοσύνη] y a la honradez [ἀρετή], sobre todo porque solicitamos una alianza [ἔνδοξον] y sabemos que ni es firme una amistad [φιλίαν] entre particulares ni conduce a nada una unión entre ciudades, si las relaciones mutuas no van acompañadas de una honradez manifiesta y si su carácter no es por lo demás parecido; en la discrepancia de las concepciones se basan, en efecto, las diferencias en las acciones (*Historia de la Guerra del Peloponeso*, Libro III, 10, 1-2)<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> TUCÍDIDES: *Historia de la Guerra del Peloponeso. Libros I-II*, introd. de Julio Calonge Ruiz, trad. y not. de Juan José Torres Esbarranch, rev. de Esperanza Rodríguez Monescillo, Gredos, Madrid, 1990 [segunda reimpresión, 2008], p. 396.

<sup>2</sup> TUCÍDIDES: *Historia de la Guerra del Peloponeso. Libros III-IV*, trad. y not. de Juan José Torres Esbarranch, rev. de Esperanza Rodríguez Monescillo, Gredos, Madrid, 1991 [primera reimpresión, 2003], p. 165.

<sup>3</sup> TUCÍDIDES: *Historia de la Guerra del Peloponeso. Libros VII-VIII*, trad. y not. de Juan José Torres Esbarranch, rev. de Helena Ramos, Gredos, Madrid, 1992, p. 67.

<sup>4</sup> TUCÍDIDES: *Historia de la Guerra del Peloponeso. Libros III-IV... Op. cit.*, p. 26.

Igual que los lidios al solicitar la alianza con Esparta, los mitilenos piden un pacto *sin fraude ni doblez*, pero de forma adicional procuran asegurarse de que su próximo aliado sea afín a ellos. El apoyo militar o la protección no sirven, es preciso un vínculo mayor.

Luego, con vistas a dar capetazo a la guerra, los lacedemonios presentan al rival “una amistad completa [*φιλίαν πολλήν*] y una fraternidad [*οἰκειότητά*] en las relaciones mutuas” (*Historia de la Guerra Peloponeso*, Libro IV, 19, 1)<sup>1</sup>. Igual que Pílates había dicho que él y Orestes eran primos y amigos, los espartanos plantean que su propuesta es de *amistad* y *fraternidad*. Atenas, aun así, no se aviene con Esparta y la guerra griega sigue su curso.

Por último, Tucídides documenta un célebre diálogo entre los representantes de la capital y los de la isla de Milo, que ha sido asaltada por la primera. El propósito de los asaltantes es persuadir a los melios de lo provechoso que sería que se prestaran a ser sus esclavos; así, los primeros ganarían cientos de siervos y los segundos se salvarían de ser liquidados. Los de Milo, con las sospechas oportunas, preguntan si seguir siendo neutrales no es una opción válida, a lo que los atenienses responden sin clemencia:

No, porque vuestra enemistad no nos perjudica tanto como vuestra amistad [*φιλία*], que para los pueblos que están bajo nuestro dominio sería una prueba manifiesta de debilidad, mientras que vuestro odio se interpretaría como una prueba de nuestra fuerza (*Historia de la Guerra del Peloponeso*, Libro V, 95)<sup>2</sup>.

Solo hay dos posibilidades: si Milo no se rinde por voluntad propia, lo hará por las armas. La primera daría a los primeros una victoria moral; la segunda, una militar. En los dos casos, Atenas se ganaría su aversión, una opción que, en lugar de evitar, alimentan sin vacilar, una vez que sería *una prueba de nuestra fuerza*. De ahí que, más que una alianza –ya no es viable pensar en *philia*, sino en las “unfriendly passions” (5)<sup>3</sup> a las que alude John Jay (1745-1829) en *El Federalista*–, los atenienses aspiran a la postración de los melios.

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 235.

<sup>2</sup> TUCÍDIDES: *Historia de la Guerra del Peloponeso. Libros V-VI*, trad. y not. de Juan José Torres Esbarranch, rev. de Antonio Guzmán Guerra, Gredos, Madrid, 1992, p. 145.

<sup>3</sup> El autor estadounidense piensa que, de alcanzarse, la unidad de su país posibilitaría vínculos más pacíficos con el resto, de lo contrario “it is far more probable that in America, as in Europe, neighboring nations, acting under the impulse of opposite interests and unfriendly passions, would frequently be found taking different sides” [“Es mucho más probable que en Estados Unidos, igual que en Europa, las naciones vecinas, movidas por intereses opuestos y pasiones poco amistosas, se situaran frecuentemente en diferentes bandos”, trad. prop.]

Tucídides da pruebas de la amistad que alía a las ciudades griegas y de su opuesto, que no es la ausencia de relaciones, sino la opresión del poderoso sobre el vulnerable.

Los pueblos, sobra decirlo, no son amigos de la misma forma en que lo son los seres humanos, de ahí que su lenguaje suela ser el de la diplomacia, en el que se filtra la urgencia de alianzas que genera la guerra. En según qué oportunidades, aun así, los representantes de los respectivos lados han procurado alumbrar un vínculo más profundo que el que provee el solo respaldo o la sola protección; tal ha sido la voluntad de los de Mitilene.

La alianza, en suma, no se limita al pacto de las élites propuesto por Teognis, sino que alcanza a la amistad de las ciudades, según hemos visto con los dos historiadores.

Aristófanes agrega un capítulo al curso de la *philia* sin perder de vista la perspectiva de Heródoto y Tucídides. No en vano, los tres viven en la misma época y en lugares próximos, por lo que la guerra es, razonablemente, una de sus preocupaciones comunes.

La primera alusión la leemos en las últimas páginas de *La paz*, una pieza que se representa en el año 421 a. C., en plena Guerra del Peloponeso. Allí, Aristófanes cuenta la historia de Trigeo, un granjero que visita el Olimpo con el propósito de que finalice la lucha que protagonizan Atenas y Esparta. En uno de los puntos álgidos de la pieza, Trigeo eleva una plegaria en la que pide a Paz que la *philia* apacigüe a las dos ciudades:

Déjate ver entera  
honestamente a nosotros, tus enamorados,  
que nos estamos consumiendo por ti  
desde hace ya trece años,  
y pon fin a los combates y a su estruendo,  
para que te llamemos Lisímaca.  
Pon fin a nuestras sospechas  
retorcidas, con las que mutuamente  
nos calumniamos,

---

John JAY: "The same subject continued", en Alexander HAMILTON, James MADISON y John JAY: *The Federalist Papers*, ed., introd. y not. de Lawrence Goldman, Oxford University Press, Nueva York, 2008, p. 28.

y mézclanos a los helenos  
de nuevo,  
desde el principio,  
con un jugo de amistad [φιλίας χυλῶ καὶ συγγνώμῃ]  
y atempera nuestra mente  
con una mayor tolerancia (*La paz*, 887-998)<sup>1</sup>.

Aristófanes vuelve sobre lo mismo en *Lisístrata*, una pieza escrita diez años después. El argumento es sabido: cuenta la original idea con que las griegas se aseguran de que los varones sellen la paz, una huelga sexual. Hacia el final de la obra, los soldados espartanos ya no son capaces de soportarla más, por lo que su portavoz ruega a la diosa Ártemis:

Agreste casadora, ven aca,  
virhinal diosa,  
a nuestro acto de paz,  
Para mantenernoh uníos  
musho tiempo. Ahora  
que la amistad [φιλία] sea siempre posible  
en nuestroh pactoh [συνθήκαις], y acabemoh  
con lah astusiah propiah de sorroh (*Lisístrata*, 1262-1270)<sup>2</sup>.

Siempre hay un personaje que pide la paz aludiendo a una divinidad femenina, lo que da una pista de lo lejos que, según Aristófanes, aguardaba la paz —siete años aún—.

En lo que respecta a la *philia*, el autor de *Las nubes* no plantea grandes avances, ya que su versión es próxima, si no idéntica, a la que habían elaborado Heródoto y Tucídides. Era oportuno, aun así, recuperar sus alegatos porque, primero, vuelven a poner la *philia* al servicio de la paz<sup>3</sup>; y, segundo, ilustran el alcance de la *philia*, ahora en la comedia.

<sup>1</sup> ARISTÓFANES: *La paz*, en *Comedias II. Las nubes. Las avispas. La paz. Las aves...* *Op. cit.*, p. 338.

<sup>2</sup> ARISTÓFANES: *Lisístrata*, en *Comedias III. Lisístrata. Las tesmoforiantes. Las ranas. Las asambleístas. Pluto...* *Op. cit.*, p. 122.

<sup>3</sup> Sobre su admirado comediógrafo, Nussbaum escribe unas elogiosas palabras: “Aristophanes suggests (...) that civic stability and peace (even peace with our rivals) is promoted by a spirit of play that focuses on bodily delight. The comic festivals found ingenious ways to celebrate and engender that spirit” [“Aristófanes sugiere (...) que la estabilidad cívica y la paz (incluso la paz con nuestros rivales) viene promovida por un espíritu lúdico centrado en el placer del cuerpo. Los festivales cómicos encontraron ingeniosas formas de celebrar y alumbrar dicho espíritu”, trad. prop.] Martha C. NUSSBAUM: *Political Emotions...* *Op. cit.*, p. 275.

A las propuestas de los últimos autores les une un mismo elemento: la presencia del peligro, ora el poderío de las gentes, ora el ardor guerrero de un pueblo rival<sup>1</sup>, de ahí que la protección sea urgente. Es probable que una *philia* alentada por la adversidad aúne a las élites o a las ciudades con mayor solidez que una alumbrada sobre la ausencia de riesgos, pero es un vínculo de oportunidad. De ahí que no sea posible una analogía con Teseo y Heracles: los héroes de Eurípides ya eran amigos antes de verse en peligro; Amosis, en cambio, pretende ganar la amistad de Egipto no por afrontar unidas un futuro hostil, sino porque calcula que sin él sus probabilidades de vencer a Persia son nulas.

Con la polis ya a la vista, hay dos lecciones que sobresalen a partir de lo que hemos visto: en primer lugar, la lectura política que, según Pizzolato, admite la *philia* de Teognis –los privilegiados contra los vulnerables–; y, en segundo, el vínculo que une a la *philia* con la paz<sup>2</sup>, ora en los libros de historia, ora en los de comedia: Teognis, Tucídides, Heródoto y Aristófanes han probado que la *philia* se presta a oportunos logros políticos.

El último lugar que vamos a visitar es la Atenas del siglo V a. C. En el presente capítulo, la ciudad-Estado culmina sus aspiraciones, por lo que en las siguientes páginas veremos cuáles son las formas en que la *philia* vuelca sus virtudes democráticas en ella.

<sup>1</sup> En vista de la agitación de la que son presa los griegos, es probable que el sermón de Isócrates en los Juegos Olímpicos del 380 a. C. suene excesivamente optimista: “Viviendo de acuerdo con ella [con la *politeia* ateniense], hemos pasado 70 años sin conocer tiranías [μετὰ γὰρ ταύτης οἰκοῦντες ἐβδομήκοντ’ ἔτη διετέλεσαν ἄπειροι μὲν τυραννίδων], libres frente a los bárbaros [ἐλεύθεροι δὲ πρὸς τοὺς βαρβάρους], sin revueltas entre nosotros [ἄστασίαστοι δὲ πρὸς σφᾶς αὐτούς], llevando la paz a todos los hombres [εἰρήνην δ’ ἄγοντες πρὸς πάντας ἀνθρώπους]” (*Panegírico*, 106). ISÓCRATES: *Panegírico* (IV), en *Discursos I...* Op. cit., p. 228. Énfasis mío.

<sup>2</sup> Unas líneas de Arthur Rosenberg (1889-1943) alaban el proceder pacífico del sistema democrático, en oposición al de los episodios oligárquicos de finales del siglo V a. C.: “Al igual que mantuvo la calma tras el asesinato de Efialtes, el proletariado ateniense tampoco se excedió cuando hubo que reprimir, en el 411 y en el 403, intentonas muy serias de contrarrevolución. Tan solo los jefes más influyentes de la reacción fueron perseguidos, y no se llegó a la matanza masiva, a las detenciones arbitrarias o a la violencia indiscriminada contra los propietarios. Por el contrario, el orden y la legalidad imperaron constantemente bajo la democracia proletaria ateniense (...) Así pues, fue lo característico, bajo la dictadura del proletariado, que en Atenas se instaurase un ambiente de seguridad y confianza en la que todo el mundo se sentía a gusto (...) Por el contrario, el breve periodo en el cual la reacción burguesa consiguió alcanzar de nuevo el poder, durante el 411 y durante el 404, se distingue por la profusión de brutalidad e ilegalidad”. Ya dice el orador y exarconte Cleócrito (ca. siglo V a. C.), según los escritos de Jenofonte, que “los Treinta [tiranos], los hombres más impíos, (...) por su ganancia particular casi han matado a más atenienses en ocho meses que todos los peloponesios en diez años de guerra” (*Helénicas*, Libro II, 4, 21). No es azaroso que el mismo Cleócrito aluda a “nuestro parentesco por sangre o afinidad y por nuestra amistad [ἐταιρίας,]” (21-22) con el fin de llamar a la paz a sus rivales. Arthur ROSENBERG: *Democracia y lucha de clases en la Antigüedad* (1921), pról., trad. y not. de Joaquín Miras, rev. de María Julia Bertomeu, El Viejo Topo, Barcelona, 2006, pp. 103-104 y JENOFONTE: *Helénicas*, introd., trad. y not. de Orlando Guntiñas Tuñón, rev. de Antonio Guzmán Guerra, Gredos, Madrid, 1977 [primera reimpresión, 1985], p. 92.

## § *Isegoría y philía politikē: la philía en Atenas*

Sed maximum est in amicitia  
superiorem parem esse inferiori<sup>1</sup>

Cicerón

Los amantes habitan en el espacio privado<sup>2</sup>, plantea Friedrich Hölderlin, no así los amigos, que rompen los límites del *oikos* y se aventuran en el espacio público. El paso de la *philia*, según lo hemos ido presentando, se rige por la misma progresión, que alcanza una de sus expresiones en la polis —o en el *asty* (ἄστυ), la zona en la que se agrupan las instituciones políticas—, lo que significa que el primero de los “demotic moments”<sup>3</sup>, al decir de Sheldon S. Wolin (1922-2015), cuenta con la oportuna presencia de la *philia*.

Salvando los capítulos oligárquicos protagonizados por dos gobiernos fugaces, el de los Cuatrocientos en el 411 y el de los Treinta Tiranos en el 404 a. C., durante alrededor de un siglo y medio<sup>4</sup> Atenas se dota de un régimen democrático, sistema en el que son precisos las virtudes de la *philia* y, en especial, de una de ellas, ya presentada: la *isotés*<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> [“El punto culminante en la amistad es que iguala al superior con el inferior”] CICERÓN: *De amicitia...* Op. cit., p. 90.

<sup>2</sup> “Und die Flüchtlinge suchen die Herberg / Und süßen Schlummer die Tapfern, / Die Liebenden aber / sind Zu Hause, wo die Blume sich freuet / Unschädlicher Glut und die finsternen Bäume / Der Geist umsäuselt” [“Y los fugitivos buscan el abrigo, / y los valientes, el dulce sueño, / los amantes, en cambio, / son los que fueron, están / en casa, donde las flores se alegran / de calor inofensivo, y el espíritu / susurra en torno a los árboles sombríos”] En 1943, Arendt saca a los amantes del *oikos*: “Ein liebend Paar vorüber / Manchmal durch die Welt” [“Una pareja de amantes pasea, / a veces, por el mundo”, trad. prop.] Friedrich HÖLDERLIN: *Poemas*, Edición bilingüe, pról. de Félix de Azúa y trad. de Eduardo Gil Bera, Lumen, Barcelona, 2012, pp. 438 y 439 y Hannah ARENDT: *Ich selbst, auch ich tanze. Die Gedichte*, Piper, Múnich y Berlín, 2015, p. 25.

<sup>3</sup> [“Momentos demóticos”, trad. prop.] Sheldon S. WOLIN: *Democracy Incorporated. Managed Democracy and the Specter of Inverted Totalitarianism*, Princeton University Press, Princeton y Oxford, 2008, pp. 238-258.

<sup>4</sup> “Democracy (...) was no longer possible in the years after 322 when Athens effectively lost her ability to act independently. After 322 there were democratic interludes, but the continuance of democracy was patently and directly dependent on the play of external forces” [“La democracia (...) ya no era posible en los años posteriores al 322 a. C., cuando Atenas perdió su capacidad de operar con independencia. Después del 322 hubo períodos democráticos, pero la continuidad de la democracia dependía clara y directamente de la intervención de fuerzas externas”, trad. prop.] R. K. SINCLAIR: *Democracy and Participation in Athens*, Cambridge University Press, Nueva York, 1988, p. 22.

<sup>5</sup> Valga ilustrar el peso de la igualdad en Atenas con dos citas. La primera es de Pericles: “Tenemos un régimen político que no emula las leyes de otros pueblos (...) Su nombre, debido a que el gobierno no depende de unos pocos sino de la mayoría, es democracia. En lo que concierne a los asuntos privados, la igualdad [ἴσον], conforme a nuestras leyes, alcanza a todo el mundo, mientras que la en la elección de los cargos públicos no antepone las razones de clase al mérito personal, conforme al prestigio de que goza cada ciudadano en su actividad; y tampoco nadie, en razón de su pobreza, encuentra obstáculos debido a la oscuridad de su condición social si está en condiciones de prestar un servicio a la ciudad” (*Historia de la Guerra del Peloponeso*, Libro II, 37). A renglón seguido, unas líneas de la segunda esposa de Pericles y valedora del régimen ateniense, Aspasia de Mileto, en el *Menéxeno* de Platón —a las que, por cierto, volveremos en las últimas páginas del capítulo sobre la *fraternité révolutionnaire*—: “Nosotros (...) y nuestros hermanos, nacidos todos de una sola madre, no nos

He ahí la razón de que la *philia* sea el *katechon* (κατέχον) de un principio vinculado a la *paideia* (παιδεία) de los días aristocráticos<sup>1</sup>: el espíritu agonial —en Grecia no hay Juegos Olímpicos, sino *Olympiakoi Agones* (Ολυμπιακοί Αγώνες)—. Jacob Burckhardt (1818-1897) dice que “das ganze griechische Wesen von derjenigen Kraft belebt”<sup>2</sup>; a lo que Arendt responde que la *philia* es la solución al mismo, ya que es *eo ipso* la “political equalization”<sup>3</sup>.

En virtud del primero, los griegos luchan por ser mejor que sus allegados (αει ἀριστεύειν, *aei aristenein*), un rasgo que, al decir de Arendt, mina el suelo en el que se funda la comunidad: no hay igualdad posible en un espacio en el que los protagonistas opositan con el vecino, una vez que no hay lugar para la voluntad de escucha, de entendimiento o de colegiarse con vistas a propósitos colectivos. De ahí que, en primer lugar, el agonismo

---

consideramos esclavos ni amos los unos de los otros, sino que la igualdad de nacimiento [ἰσογονία] según naturaleza nos obliga a buscar una igualdad política [ἰσονομία] de acuerdo con la ley y a no hacernos concesiones los unos a los otros por ningún otro motivo que por la estimación de la virtud y de la sensatez” (*Menéxeno*, 238e-239a). TUCÍDIDES: *Historia de la Guerra del Peloponeso. Libros I-II...* Op. cit., p. 450 y PLATÓN: *Menéxeno*, trad. de Eduardo Acosta, en *Diálogos II. Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Crátilo...* Op. cit., p. 173.

<sup>1</sup> Werner Jaeger (1888-1961), en un paso sobre el peso de los poetas y de los legisladores en la formación del espíritu griego, plantea que, en lo referido a la lógica agonista, dicho espíritu ha de ser más enérgico aún que el cuerpo: “Wort und Ton und, soweit sie durch Wort oder Ton oder durch beide wirken, Rhythmus und Harmonie sind dem Griechen die seelenformenden Kräfte schlechthin, denn das Entscheidende in aller Paideia ist das Tätige, das bei der Bildung des Geistes noch wichtiger wird als in dem Agon der körperlichen Fähigkeiten” [“Palabra y sonido, ritmo y armonía, ya que operan con la palabra o el sonido o con los dos, son las principales fuerzas que dan forma al alma griega, porque la clave de toda *paideia* es la acción, que gana relevancia en la formación del espíritu que en la de aptitudes físicas en el *agon*”, trad. prop.] Werner JAEGER: *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen* (1947), Walter de Gruyter, Berlín y Nueva York, 1973, p. 18.

<sup>2</sup> “Endlich war das ganze griechische Wesen von derjenigen Kraft belebt, welche wir als agonale im weitesten Sinne des Wortes werden kennen lernen. Auf dieses alles gründete sich dann mit der Zeit eine bewußte Erziehung (...) verstand jeder von frühe an, um was es sich in diesem griechischen Leben handle” [“Al final, la esencia griega estaba avivada por esa potencia, que llamaremos agonial en el sentido más amplio de la palabra”, trad. prop.] Jacob BURCKHARDT: *Griechische Kulturgeschichte* (Ester Band) (1902), W. Spemann, Berlín y Stuttgart, 1908 [quinta edición], pp. 316-317.

<sup>3</sup> “In this agonial spirit, which eventually was to bring the Greek city-states to ruin because it made alliances between them well-nigh impossible and poisoned the domestic life of the citizens with envy and mutual hatred (envy was the national vice of ancient Greece), the commonweal was constantly threatened. Because the commonness of the political world was constituted only by the walls of the city and the boundaries of its laws, it was not seen or experienced in the relationships between the citizens, not in the world which lay between them, common to them all, even though opening up in a different way to each man (...) The community comes into being through equalizing, *isasthenai*. This equalization takes place in all exchanges, as between the physician and the farmer, and it is based on money. The political, noneconomic equalization is friendship, *philia*” [“Este espíritu agonial finalmente llevó a las ciudades-Estado griegas a la ruina, porque hizo las alianzas entre ellas prácticamente imposibles y envenenó la vida doméstica de los ciudadanos por medio de la envidia y del odio mutuo (la envidia era el vicio nacional en la antigua Grecia), por lo que la comunidad se veía constante amenazada. Ya que estaba constituido solo por los muros de la ciudad y los límites de sus leyes, lo común en el mundo político no se percibía ni se experimentaba en las relaciones entre los ciudadanos, ni en el mundo que hay entre ellos, común a todos, aunque se mostraba de una forma distinta a cada hombre (...) La comunidad surge de igualarse, *isasthenai*. Esta igualación tiene lugar en todos los intercambios, como entre el físico y el granjero, y están basadas en el dinero. La igualación política, no económica, es la amistad, *philia*”, trad. prop.] Hannah ARENDT: “Socrates”, en *The Promise of Politics...* Op. cit., pp. 16-17.

sea uno de los grandes problemas que presenta la viabilidad de la democracia; y, en segundo, la *philia* sea uno de sus frenos, ya que es portadora de los principios opuestos:

The equalization in friendship does not of course mean that the friends become the same or equal to each other, but rather that they become equal partners in a common world—that they together constitute a community. Community is what friendship achieves, and it is obvious that this equalization has as its polemical point the ever-increasing differentiation of citizens that is inherent in an agonal life<sup>1</sup>.

Arendt es clara. La *philia* en la ciudad-Estado no significa que sus ciudadanos sean amigos o aliadas de la forma en que lo habían sido Pílates y Orestes o Atenas y Fócide —una “communauté amicale” es arduamente posible “sans élection ou sans sélection”<sup>2</sup>, en palabras de Derrida—, sino *isegoría*, el “preciado bien”<sup>3</sup> (*Historia*, Libro V, 78) que saluda Heródoto y que alude al “equal right of speech in the assembly (...) belonged to all citizens”<sup>4</sup>, una oportunidad de valorar opiniones y propuestas que no son las propias.

Al ponderar el valor que posee la palabra pronunciada y oída, la *isegoría* logra, a la vez, la unión de la comunidad y el adelgazamiento de los pesos del *agor*: la vigente en el Ática es una “constitución ciudadana [que] se basa en los discursos [ἐν λόγοις ἢ πολιτείᾳ]” (*Sobre la embajada fraudulenta*, 184)<sup>5</sup>, según Demóstenes. De forma que no ha de sorprender que, al decir de Castoriadis, en ella se dé una política “en y por el *logos*”<sup>6</sup>. Por ello, al igual que la amistad de los pueblos era sobre todo *symmachía*, por su capacidad de ayudar a la igual puesta en común, la *philia* en la Atenas democrática es, primeramente, *isegoría*<sup>7</sup>.

<sup>1</sup> [“La igualación en la amistad no significa que los amigos se vuelvan el mismo o que se hagan iguales el uno al otro, sino que pasan a ser compañeros en pie de igualdad en un mundo común: juntos, forman una comunidad. La amistad logra la comunidad, y es obvio que un punto polémico de la igualación es la diferenciación de los ciudadanos, siempre en aumento e inherente a una vida agonal”, trad. prop.] *Ibid*, p. 17.

<sup>2</sup> [“Comunidad de amigos (...) sin elección o sin selección”, trad. prop.] Jacques DERRIDA: *Politiques de l'amitié...* *Op. cit.*, p. 39.

<sup>3</sup> “Los atenienses, en suma, se habían convertido en una potencia. Y resulta evidente —no por un caso aislado, sino como norma general— que la igualdad de derechos políticos [ἰσηγορίη] es unpreciado bien [χρηῖμα σπουδαῖον]” (*Historia*, Libro V, 78). HERÓDOTO: *Historia. Libros V-VI*, trad. y not. de Carlos Schrader, rev. de María Emilia Martínez-Fresneda, Gredos, Madrid, 1981 [tercera reimpresión, 2008], p. 140.

<sup>4</sup> “The equal right of speech in the assembly (*isegoría*) belonged to all citizens in the second half of the fifth century” [“El igual derecho de pronunciarse en la Asamblea (*isegoría*) pertenecía a todos los ciudadanos en la segunda mitad del siglo V”, trad. prop.] R. K. SINCLAIR: *Democracy and Participation in Athens...* *Op. cit.*, p. 15

<sup>5</sup> DEMÓSTENES: *Sobre la embajada fraudulenta*, en *Discursos políticos II*, trad. de Antonio López Eire, rev. Juan Antonio López Férez, Gredos, Madrid, 1985, p. 93.

<sup>6</sup> Cornelius CASTORIADIS: *La Ciudad y las leyes. Lo que hace a Grecia 2...* *Op. cit.*, p. 52.

<sup>7</sup> No se sabe con seguridad cuándo surge la *isegoría*, pero es probable que sea anterior a Pericles: “It seems wisser to assume that there was ἰσηγορία at Athens before the time of Pericles” [“Sería sensate asumir que había



Es oportuno preguntarse, aun a riesgo de no poder dar una respuesta clara<sup>1</sup>, de qué forma el *ethos* (ἦθος), presente al lado del *pathos* y *lógos* —“No existe aún, ni existirá jamás, una democracia asentada en el impecable uso de la razón: un régimen así no es de este mundo”<sup>2</sup>, dice el profesor Manuel Arias Maldonado—, se ve alterado con la presencia de la *philia* durante el proceder asambleario, en el que la persuasión (πειθῶ, *peithō*) es una de las grandes protagonistas. Ya que, si bien la *isegoría* garantiza la igualdad de palabra en la Asamblea, sobra decir que no todos los ciudadanos que alzan la voz gozan de la misma recepción<sup>3</sup>, lo que significa que no cuentan con las mismas posibilidades de persuadir a sus oyentes. E Isócrates, un ilustre orador, lo sabe: “Vosotros no concedéis idéntica audiencia a todos los oradores [ὁρῶ δ’ ὑμᾶς οὐκ ἐξ ἴσου τῶν λεγόντων τὴν ἀκρόασιν ποιουμένους], sino que a unos les prestáis atención, y de otros, en cambio, ni soportáis la voz [ἀλλὰ τοῖς μὲν προσέχοντας τὸν νοῦν, τῶν δ’ οὐδὲ τὴν φωνὴν ἀνεχομένους]” (*Sobre la paz*, 3)<sup>4</sup>. De ahí que Demóstenes, en los prolegómenos de su defensa de Ctesifonte (ca. siglo IV a. C.), recuerde a los ciudadanos de Atenas “el precepto que os obliga a prestar atención a ambas partes [el propio Demóstenes y su adversario] con imparcialidad [τοῖς ἄλλοις δικαίαις καὶ τοῦτο γέγραπται, τὸ ὁμοίως ἀμφοῖν ἀκροάσασθαι]”, con vistas a que se elimine “todo juicio condenatorio previo [τὸ μὴ προκατεγνώκειναι μηδέν]” en aras de “mostrar a los dos igual favor [τὸ τὴν εὐνοίαν ἴσην ἀποδοῦναι]” (*Sobre la corona*, 2)<sup>5</sup>:

---

ἰσηγορίᾳ en Atenas antes de los días de Pericles”, trad. prop.] J. D. LEWIS: “Isegoria at Athens: When Did It Begin?”, *Historia: Zeitschrift Alte Geschichte* 20, Número 2/3 (1971), p. 140. Énfasis de Lewis.

<sup>1</sup> Una de las posibles es la que plantea Nussbaum, que, desde la óptica de la amistad personal, alude al potencial de la amistad para cambiar las posiciones originales de los amigos, más aún si las mismas son alejadas: “Lack of *consensio* in friendship explains how friendship can expand our horizons, leading us to understand new issues, new ways of looking at the world. This ability to deepen one’s understanding of the world (...), while deepening the friendship itself, is precious, and is offered by very few other pursuits (...) So without understanding why your emphasis on *consensio* is inadequate, one can’t really understand the benefits of friendship” [“La falta de *consensio* en la amistad explica cómo la amistad puede expandir nuestros horizontes, llevándonos a entender nuevos temas, nuevas formas de ver el mundo. Esta habilidad para ahondar en el propio entendimiento del mismo (...), al tiempo que afianza la amistad, es valiosa, y es ofrecida por muy pocas actividades más (...) Así que, sin comprender por qué tu énfasis en la *consensio* es inadecuado [Nussbaum se dirige, una vez más, a Cicerón], uno no podría entender realmente los beneficios de la amistad”, trad. prop.] Martha C. NUSSBAUM y Saul LEVMORE: *Aging Thoughtfully. Conversations about Retirement, Romance, Wrinkles, & Regret...* Op. cit., p. 74.

<sup>2</sup> Manuel ARIAS MALDONADO: *La democracia sentimental...* Op. cit., p. 170.

<sup>3</sup> En su vituperación del sistema democrático, y en particular del procedimiento asambleario, Thomas Hobbes (1588-1679) alude a lo mismo: “Ver la opinión de aquel a quien despreciamos preferida a la nuestra y nuestra sabiduría menospreciada en presencia nuestra; adquirir enemistades muy seguras en pugna precaria de vanagloria (lo cual, en efecto, no puede evitarse, seamos vencedores o vencidos); odiar y ser odiado por la diferencia de opiniones; revelar a todos, inútilmente y sin necesidad, nuestros pensamientos y deseos; descuidar nuestros asuntos familiares, he aquí, digo yo, los inconvenientes”. Thomas HOBBS: *De cive (Del ciudadano)* (1642), est. prel. de Richard Tuck y trad. de Andrée Catrysse, Tecnos, Madrid, 2014, p. 195.

<sup>4</sup> ISÓCRATES: *Sobre la paz (VIII)*, en *Discursos II*, trad., introd. y not. de Juan Manuel Guzmán Hermida, rev. de Mercedes López Salvá, Madrid, Gredos, 1980, p. 10.

<sup>5</sup> DEMÓSTENES: *Sobre la corona*, en *Discursos políticos I*, trad. de Antonio López Eire, rev. de Juan Antonio López Férrez, Gredos, Madrid, 1980, pp. 377-378.

La parole n'est plus le mot rituel, la formulé juste, mais le débat contradictoire, la discussion, l'argumentation. Elle suppose un public auquel elle s'adresse comme à un juge qui décide en dernier ressort, à mains levées, entre les deux partis qui lui sont présentés; c'est ce choix purement humain qui mesure la force de persuasion respective des deux discours, assurant la victoire d'un des orateurs sur son adversaire<sup>1</sup>.

Sócrates, que viene de la experiencia de su grupo de amigos, sabe que la presencia de la *philia* facilita la persuasión; de ahí que su lamento por la ausencia de oradores capaces de “modificar las pasiones y reprimirlas tratando de persuadir a los ciudadanos y de llevarlos contra su voluntad a aquello que pueda hacerlos mejores” (*Gorgias*, 517b)<sup>2</sup>, sea, probablemente, el lamento por una ausencia de *philia qua peithó* en los lugares públicos.

A pesar de ello, la *philia*, gracias a la *isegoría*, genera igualdad: en virtud de la misma, adquieren voz pública, en la Asamblea (Ἐκκλησία, *Ekklesía*) o en el ágora (ἄγορά, *agorá*), personas que no habían gozado de ella hasta el siglo V a. C.: el sector libre más pobre (θῆτες, *thetes*) –los grandes agraciados del *misthón* (μισθός), el salario pagado a los responsables públicos en Atenas, que les permite participar en la gestión de los asuntos colectivos sin peligro de ruina–; los esclavos (δοῦλοι, *douloi*); los extranjeros (μέτοικοι, *metekoi*) y las mujeres (γυναῖκες, *gynaíkes*), que salen del gineceo y rompen con las aviesas palabras de Áyax: “Mujer, el silencio es el adorno de las mujeres” (*Áyax*, 294)<sup>3</sup>, y de Macaria: “Para una mujer lo más hermoso es, junto al silencio, el ser prudente y permanecer tranquila dentro de casa” (*Los heraclidas*, 476-477)<sup>4</sup>. Huelga decir que es un proceso que genera oportunas y problemáticas alteraciones, una vez que, en el siglo V a. C., “honesty was typical of the free, while with a slave, one never knew”<sup>5</sup>. Al respecto, vale la pena leer el paso de Antoni Domènech (1952-2017) que nos ha guiado ahora:

<sup>1</sup> [“La palabra ya no es más la palabra ritual, la fórmula justa, sino el debate contradictorio, la discusión, la argumentación. Ella supone un público al cual dirigirse como a un juez que decide, en última instancia, a mano alzada, entre las dos partes que se le presentan; es esta elección puramente humana la que mide la fuerza de la respectiva persuasión de los dos discursos, asegurando la victoria de uno de los oradores sobre su adversario”, trad. prop.] Jean-Pierre VERNANT: *Les origines de la pensée grecque*, París, Presses Universitaires de France, 1962, p. 41.

<sup>2</sup> PLATÓN: *Gorgias*, en *Diálogos II. Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Crátilo...* Op. cit., p. 131.

<sup>3</sup> SÓFOCLES: *Áyax*, en *Tragedias...* Op. cit., p. 139.

<sup>4</sup> EURÍPIDES: *Los heraclidas* (ca. 430 a. C.), trad. de Juan Antonio López Férez, en *Tragedias I. El ciclope. Alceste. Medea. Los heraclidas. Hipólito. Andrómaca...* Op. cit., p. 291.

<sup>5</sup> [“La honestidad era propia de los libres, mientras que con un esclavo uno nunca sabía”, trad. prop.] Kurt A. RAAFLAUB: “Aristocracy and Freedom of Speech in the Greco-Roman World”, en Ineke SLUITER y Ralph M. ROSEN (eds.): *Free Speech in Classical Antiquity*, Brill, Leiden y Boston, 2004, p. 46.

La democracia ateniense revoca legalmente esa situación [la de “la muerte social del individuo esclavizado”], no aboliendo la esclavitud, pero sí concediendo dos derechos de existencia social a los esclavos: la igual libertad de palabra en el ágora (*isegoría*) y la protección absoluta frente a los castigos físicos por parte de sus propietarios (*akolasía*). La *isegoría* redefine también los derechos de existencia social de los libres: redefine la identidad de las mujeres dándoles entrada al ágora y concediéndoles también a ellas, ya que no el derecho a voto, sí el derecho a la palabra, redefine la existencia social de los *adýnatoi*, de los libres pobres, no dándoles entrada al ágora o libertad de palabra, que ya la tenían, sino garantizándoles *igual* uso de la palabra que los ricos (por ejemplo, asegurando que el tiempo de uso de la palabra sea igual para todos, o, más radicalmente aún, liberando con dinero público [el *misthón*] del trabajo a los candidatos políticos plebeyos para que puedan dedicarse a la vida política con la misma intensidad que los ricos) y por último (...) redefine en cierto modo la existencia social de los ricos libres exponiéndoles a la actividad modelatoria que es el uso de la palabra por los esclavos, las mujeres y los plebeyos<sup>1</sup>.

La potencia igualadora de la *philia*, aun así, no logra eliminar todas las fronteras políticas. De ahí que leyéramos a Nietzsche, en la frase que sirve de pórtico al capítulo, diciendo que el esclavo no podía ser amigo, al tiempo que el tirano no podía gozar de amigos<sup>2</sup>: el primero no opera en el grupo de los iguales<sup>3</sup>, y el segundo no posee iguales<sup>4</sup>, ya que

<sup>1</sup> Antoni DOMÈNECH: “... y fraternidad”, *Isegoría*, Número 7 (1993), pp. 66-67.

<sup>2</sup> Platón, por su lado, plantea: “En efecto, esclavos [δοῦλοι] y amos [δεσπότες] nunca podrían llegar a ser amigos [φίλοι]” (*Leyes*, Libro VI, 757a). PLATÓN: *Diálogos VIII. Leyes (libros I-VI)*... *Op. cit.*, p. 448.

<sup>3</sup> Aristóteles escribe sobre el cambio de las posibilidades de los esclavos en la *Ética nicomáquea*, un paso en el que la *philia* es protagonista, lo que permite hilar con el de Nietzsche: “En los regímenes en que nada en común tienen el gobernante y el gobernado [ἄρχοντι καὶ ἄρχομένῳ], no hay amistad [φιλία], porque no hay justicia [δίκαιον], como ocurre entre el artífice y su instrumento, el alma y el cuerpo, el amo y el esclavo [δεσπότη πρὸς δοῦλον]; pues, en cada uno de estos casos, uno se beneficia sirviéndose del otro, y no hay amistad [φιλία] ni justicia [δίκαιον] respecto de las cosas inanimadas. Tampoco hay amistad hacia un caballo o un buey, o hacia un esclavo en cuanto esclavo [δοῦλον ἢ δοῦλος], porque nada hay común [κοινόν] a estas dos partes; pues el esclavo es un instrumento animado [δοῦλος ἔμψυχον ὄργανον], y el instrumento un esclavo inanimado [ὄργανον ἄψυχος δοῦλος]. Por consiguiente, no hay amistad [φιλία] hacia un esclavo [δοῦλος] en cuanto esclavo, pero sí en cuanto hombre [ἄνθρωπος], porque parece existir una cierta justicia [δίκαιον] entre todo hombre y todo el que puede participar en una comunidad [κοινωνῆσαι] donde hay ley o convenio [νόμου καὶ συνθήκης], y, por tanto, también amistad [φιλία] en la medida en que cada uno de ellos es un hombre. Por eso, también en las tiranías [τυραννίσιν] hay amistades y justicia [φιλίαι καὶ τὸ δίκαιον], pero en pequeña medida, y en medida mayor en las democracias [δημοκρατίαις], donde los ciudadanos, siendo iguales [κοινὰ ἴσοις οὖσιν], tienen muchas cosas en común” (*Ética nicomáquea*, Libro VIII, 11, 1161a-b). Según la lectura que plantea Domènech, “Aristóteles está diciendo aquí que la democracia ha dado existencia humana –no instrumental– a los esclavos al dejarles participar en las tareas deliberativas del ágora, es decir, en actividades no utilitarias, que se hacen «por sí mismas», y por lo tanto, virtuosas. Eso abre la posibilidad de la «amistad perfecta» con ellos (y con las mujeres, habría que añadir), y por implicación de su propia doctrina, la posibilidad de la mutua modelación en la excelencia, de la mutua redefinición de la identidad existencial”. ARISTÓTELES: *Ética nicomáquea*, en *Ética nicomáquea. Ética eudemia*... *Op. cit.*, p. 343 y Antoni DOMÈNECH: “... y fraternidad”... *Op. cit.*, p. 67.

<sup>4</sup> El Hierón (ca. 470-467 a. C.) de Jenofonte dice al poeta Simónides (ca. 556-468 a. C.) que “los placeres amorosos [ἄφροδισίων] (...) [es] de lo que disfrutamos menos que los particulares (...) Y al amor [ἔρως], a su vez, jamás

gobierna un solo tirano –salvo excepciones; vale pensar en los dos Pisistrátidas, Hipias (ca. siglo VI-490 a. C.) e Hiparco (ca. siglo VI-514 a. C.), que habían ostentado el poder a la vez–; el primero, un *primus inter pares*, no alcanza y el segundo supera a los iguales, es decir: los varones libres, el único grupo admitido con plenos derechos en la *Ekklesía*<sup>1</sup>.

En la polis, la *philia* es igualmente una presencia orientada a ellos. Es el “principio igualitario”, que, allende la *isegoría* –y la *isophephía* (ἰσοψηφία), que garantiza que sus votos en la Asamblea son del mismo valor–, postula que, en la polis, la *philia* “se da entre y para ciudadanos iguales y libres”. Ello, en lo relativo al gobierno de los pobres libres, exige la superación de los viejos límites, logro del “principio emancipador”, cuyo “fin [es] liberar a los ciudadanos de los vínculos jerárquicos de sangre y de clan y elevarlos a la condición de ciudadanos libres e iguales”<sup>2</sup>. De ahí que, cuando el Heraldito procedente de la tiranía de Tebas pregunta: “¿Cómo es posible que un pueblo, que no es capaz de hablar [λόγους] a derechas, pueda llevar derecha [εὐθύνην] a su ciudad?” (*Suplicantes*, 417-419), Teseo –el rey, no lo olvidemos– plantee que las virtudes políticas del sistema que rige en el Ática, a las que él se rinde, son “dardos” (457)<sup>3</sup> lanzados contra el régimen del primero<sup>4</sup>.

---

le apetece cobijarse en el tirano [τυράνῳ], pues el amor [ἔρω] no goza deseando lo que está a su alcance [ἐπιτέμενος], sino lo que se espera [ἐλπίζομένων]; por tanto, igual que uno sin experimentar la sed no podría disfrutar de la bebida, así también el que no experimenta amor [ἔρωτος] tampoco disfruta de los placeres del amor [ἡδοναῖς] más agradables” (*Hierón*, 27 y 30). JENOFONTE: *Hierón*, en JENOFONTE: *Obras menores: Hierón. Agesilao. La república de los lacedemonios. Los ingresos públicos. El jefe de la caballería. De la equitación. De la caza* y PSEUDO JENOFONTE: *La república de los atenienses*, introd., trad. y not. de Orlando Guntiñas Tuñón, rev. de Aurelio Pérez Jiménez y Juan Antonio López Férrez, Gredos, Madrid, 1984, pp. 27-28.

<sup>1</sup> “The right to take part in meetings of the Assembly was reserved to adult male citizens (...) Excluded from the Assembly were not only Athenian women and metics and slaves but also citizens who had forfeited their rights” [“El derecho de tomar parte en las reuniones de la Asamblea estaba reservado a los ciudadanos varones adultos (...) Excluidos de la Asamblea se encontraban no solamente las mujeres, los extranjeros y los esclavos, sino además los ciudadanos que hubieran perdido sus derechos”, trad. prop.] Morgens Herman HANSEN: *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes. Structure, Principles, and Ideology*, trad. de John Anthony Crook, University of Oklahoma Press, Norman, 1999, p. 129.

<sup>2</sup> Ángel PUYOL: *El derecho a la fraternidad... Op. cit.*, p. 23.

<sup>3</sup> EURÍPIDES: *Suplicantes* (423 a. C.), en *Tragedias II. Suplicantes. Heracles. Ion. Las troyanas. Electra. Ifigenia entre los tauros... Op. cit.*, pp. 42 y 44.

<sup>4</sup> No en vano, Atenas es la primera ciudad “en derrocar (...) a las oligarquías establecidas entre ellos e instituir una democracia”, una vez que “la libertad de todos constituye la mayor concordia [ἐλευθερίαν ὁμόνοιαν]”. Fruto de ello es un sistema en el que reina la “libertad de espíritu [ἐλευθερίας τῆς ψυχῆς] honrando a los buenos [ἀγαθοὺς] y castigando a los malos [κακοὺς] con el auxilio de la ley”. Allí “es cosa de animales el dominarse [κρατεῖσθαι] unos a otros por la fuerza [βίᾳ κρατεῖσθαι] (...) [por lo] que corresponde a los hombres el determinar lo justo [δίκαιον] con la ley [νόμῳ], persuadir con la palabra [λόγῳ δὲ πείσαι] y servir a éstos con la acción [ἔργῳ], teniendo por soberano a la ley y por maestro a la palabra [ὑπὸ νόμου μὲν βασιλευμένους, ὑπὸ λόγου δὲ διδασκομένους]” (*Discurso fúnebre en honor de los aliados corintios*, 18-19), al decir de Lisias (458-380 a. C.), un *meteko* en Atenas. LISIAS: *Discurso fúnebre en honor de los aliados corintios*, en *Discursos* (Volumen 1), trad. de José Luis Calvo Martínez, rev. de Juan Pedro Oliver Segura, Gredos, Madrid, 1988, p. 105.

Aristóteles enmendaría parte de lo escrito, ya que él opina que la *philia* en la polis es un fenómeno más próximo a la “concordia [ὁμόνοια, *homonoia*]” (*Ética nicomáquea*, Libro IX, 5 y 6, 1167a-b y *Ética eudemia*, Libro VII, 7, 1241a, 30-34)<sup>1</sup> que a la *isegoría* —un punto sobre el que habrá oportunidad de volver con calma en el último capítulo—. La *homonoia* aristotélica no alude a la puesta en común de los atenienses, sino, primero, al grado de homogeneidad de pensamiento que hay entre los ciudadanos sobre lo que les es más favorable *qua* comunidad política (πολιτικῇ κοινωνία, *politikē koinonía*); y, segundo, a la prosperidad de la que gozan gracias a ello. A su planteamiento se podría oponer que la *homonoia* es uno de sus principales resultados de la *isegoría*: la primera es arduamente posible sin la segunda, ya que si no rige la oportunidad de pronunciarse y el respeto por las voces de los *politai*, raramente podrán darse la identidad de opinión y la armonía<sup>2</sup>.

Luego volveremos al de Estagira, un pensador escéptico con la posibilidad de que las clases populares logren ser virtuosas y, por ende, que gobiernen satisfactoriamente (*Política*, Libro III, 1281b; Libro IV, 1293b; Libro V, 1308b y 1309a; Libro VI, 1319a; Libro VII, 1328b), una vez que la concordia, que “parece ser una amistad civil [πολιτικὴ δὴ φιλία φαίνεται ἡ ὁμόνοια]”, solo existe entre los hombres buenos [ἐπικίεσιν]” al tiempo que “los malos [φύλους] no pueden concordar [ὁμονοεῖν], excepto en pequeña medida” (*Ética nicomáquea*, Libro IX, 6, 1167b, 1-3 y 8)<sup>3</sup>. Mas, en primer lugar, Protágoras postula la urgencia de la *philia* en la óptima formación de la comunidad: el sofista aún vindica una idea democrática de la *philia*. No así Platón, que, en segundo, vitupera el sistema ateniense y opta por plantear alternativas. Es un proceso en el que el pensador de la Academia vincula la amistad con la sabiduría, la justicia y la felicidad. Aristóteles, por último, en

<sup>1</sup> “Se dice que una ciudad está en concordia [πόλεις ὁμονοεῖν] cuando los ciudadanos piensan lo mismo sobre lo que les conviene [συμπερὸντων ὁμογνωμονῶσι], eligen las mismas cosas y realizan lo que es de común interés [κοινῇ δόξαντα]” (...) “Hay, pues, concordia [ὁμονοοῦντες] cuando la elección es la misma tanto en lo que concierne al mandar como al obedecer [ἄρχειν καὶ ἄρχεσθαι], cada uno no escogiéndose a sí mismo, sino ambos escogiendo a la misma persona. En suma, la concordia es la amistad política [ὁμόνοια φιλία πολιτική]”. ARISTÓTELES: *Ética nicomáquea* y *Ética eudemia*, en *Ética nicomáquea. Ética eudemia...* Op. cit., pp. 363 y 515.

<sup>2</sup> He ahí la razón de que, desde la Suiza de principios del siglo XIX, Étienne P. de Senancour (1770-1846), un leal seguidor de los planteamientos de Jean-Jacques Rousseau, alegue: “Ma cité est heureuse si les choses sont réglées, si les pensées son connues. Il ne lui faut plus qu’une bonne législation; et, si les pensées son connues, il est impossible qu’elle ne l’ait pas” (Carta XIV) [“Mi ciudad es feliz si las cosas están reguladas, si los pensamientos son conocidos. No precisa más que una buena legislación, y, si los pensamientos son conocidos, es imposible que no cuente con ella”, trad. prop.] Étienne Pivert de SENANCOUR: *Obermann* (1804), Nouvelle édition, revue et corrigée, pref. de George Sand, Charpentier et cie, París, 1874, p. 82.

<sup>3</sup> ARISTÓTELES: *Ética nicomáquea*, en *Ética nicomáquea. Ética eudemia...* Op. cit., pp. 363-364.

lugar de “metonimizar al maestro”<sup>1</sup>, elabora una propuesta a la que se suman la igualdad y la *homonoia*. En Platón y Aristóteles, que piensan desde una posición crítica con la democracia, se adivina, una vez más, un patrón que ha venido operando con asiduidad a lo largo del capítulo: el paso del *kaos* que los dos ven en los principios democráticos al *kosmos* que, desde su punto de vista, se asocia con gobiernos de rasgos más aristocráticos.

En el escrito al que da título, Protágoras vuelve al mito de Prometeo y cuenta que Hermes, después de robar el fuego a los dioses, por voluntad de Zeus pone dos virtudes al alcance de los seres humanos: el sentido moral (Αἰδώς, *aidos*) y la justicia, que recaen sobre ellos con el propósito de “que hubiera orden en las ciudades y ligaduras acordes de amistad [φιλίας συναγωγαί]” (Protágoras, 322c, 3)<sup>2</sup>. Las *póleis* a las que alude Protágoras son fundadas con vistas a servir de protección contra las bestias, que, mejor provistas, representan un peligro. El problema de vivir juntos es que la población podría luchar entre sí, ya que aún no cuenta con la ciencia de la política, por lo que, irónicamente, los seres humanos se verían en riesgo al generar una violencia mayor de la que habían huido.

Los propósitos de Protágoras son, siguiendo sus palabras, el *orden* (κόσμοι) y la *amistad* en la polis. Es un planteamiento que nos ayuda a volver a uno de los puntos ya visitados cuando vimos a Epicuro: la *philia* es un principio en el que la polis se apoya con la voluntad de prosperar, mas no ha de olvidarse que, al mismo tiempo, es un fin en sí misma. Ello provoca que la *philia* sea un objetivo a perseguir y, a la vez, la ruta por la que ir hacia él: a la *philia* por la *philia*, podríamos decir. Aun así, es probable que, en opinión de Protágoras, la amistad no sea un vínculo perfecto, sino uno en el que pueden producirse arbitrariedades, de ahí que opte por reforzarla con la justicia y el sentido moral.

Pensar en la amistad de tal forma significa que su *philia* es una *politikē téchne* (πολιτικὴ τέχνη), expresión que alude al arte de vivir en la ciudad; una virtud cuya práctica ha de alentarse a fin de ir puliéndola, idea que hila con el argumento de Protágoras en el diálogo.

<sup>1</sup> “El proceso de metonimizar al maestro, ver que él se halla en posesión de un ídolo que ansiamos e identificarle con él, es un mecanismo que no tiene por qué ser irreversible”. Javier ROIZ: “Maestros y gobernantes en la vida democrática”, *Foro Interno. Anuario de Teoría política*, Número 12 (2012), p. 20.

<sup>2</sup> PLATÓN: Protágoras, en *Diálogos I. Apología, Critón, Eutífrón, Ion, Lisis, Cármides, Hipias Menor, Hipias Mayor, Laques, Protágoras...* Op. cit., pp. 526-527.

Allí, el sofista dice que la virtud política es “enseñable y se obtiene del ejercicio” (*Protágoras*, 323c, 8-10)<sup>1</sup>, por lo que es un logro alcanzable por las personas que se adiestran en ella. Es oportuno, al respecto, recordar que el presente de Hermes se había dirigido “a los hombres [εἰς ἀνθρώπους]” (322c, 2)<sup>2</sup>, y no a un selecto grupo de ellos<sup>3</sup>.

El de Abdera —o, en rigor, el personaje que nos presenta Platón—, viene de la *philia* y a la *philia* se orienta, de ahí que juzgue preciso cultivarla: su amistad es legada por los veteranos y recibida por los primerizos, una forma de advertir que la amistad es principio y fin a la vez, *id est*: un paso libre, en lugar de una senda vedada a los no privilegiados.

La provisión de ciencia política y de justicia es, precisamente, una de las urgencias planteadas por el propio Platón: “El conocimiento [φρονήσεως] mayor [πολὺ μεγίστη] y más bello [καλλίστη] es, con mucho, la regulación [διακόσμησις] de lo que concierne a las ciudades [πόλεων] y familias [οἰκήσεων], cuyo nombre es medida y justicia [σωφροσύνη τε καὶ δικαιοσύνη]” (*Banquete*, 209a-b)<sup>4</sup>, dice por voz de Diotima. En sus palabras late el deseo de Protágoras: al vivir en los mismos lugares, el riesgo de que se originen pendencias es más elevado, de ahí que los seres humanos precisen útiles que posibiliten *la vie commune*, por decirlo con un título de Tzvetan Todorov. He ahí la razón de que la sabiduría (φρόνησις, *phronēsis*) sea una de las virtudes de mayor peso en las obras de Platón, al ser la que garantiza la prudencia (εὐβουλία, *euboulía*) (*República*, Libro IV, 428a-b)<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 528.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 526.

<sup>3</sup> “Al afirmar la ampliación radical del poder político a todos los ciudadanos que supone la democracia, Protágoras arguye que la forma más elevada de autorrealización, tanto para el *demos* como para la elite, se lograría por medio de la interacción constante de hombres de todas las clases, puesto que los hombres dotados de grandes capacidades naturales se encontrarían tanto fuera como dentro de la elite de los ricos y bien nacidos (...). Cabe esperar de todos los hombres, el *demos* y la elite tradicional por igual, la apreciación de que el funcionamiento de la *polis* democrática redundará en su propio interés”. Cynthia FARRAR: “La teoría política de la antigua Grecia como respuesta a la democracia”, en John DUNN (director): *Democracia. El viaje inacabado* (508 a. C. – 1993 d. C.) (1992), trad. de Jordi Fibla, Tusquets, Barcelona, 1995, p. 37.

<sup>4</sup> PLATÓN: *Banquete*, en *Diálogos III. Fedón, Banquete, Fedro... Op. cit.*, p. 259.

<sup>5</sup> “Verdaderamente sabio [σοφῆ] me parece el Estado [πόλις] que hemos descrito, pues es prudente [εὐβουλος] (...). Y esto mismo, la prudencia [εὐβουλία], es evidentemente un conocimiento [ἐπιστήμη], ya que en ningún caso se obra prudentemente por ignorancia, sino por conocimiento” (*República*, Libro IV, 428a-b). PLATÓN: *Diálogos IV. República*, introd. trad. y not. de Conrado Eggers Lan, rev. de Alberto del Pozo Ortiz, Gredos, Madrid, 1986, pp. 214-215.

Platón sospecha que las posibilidades de que la ciudadanía alumbré un saber político que colme sus aspiraciones no son altas. Por ello, unas líneas después, la misma Diotima elucubra sobre el origen del “hombre bueno [ἄνθρωπον εὐθὺς]” (*Banquete*, 209c). Sócrates y ella piensan que Eros porta una propiedad, la elusión de la mortalidad, que los seres humanos alcanzan –vagamente– con la procreación<sup>1</sup>. A renglón seguido, Diotima dice que hay dos tipos de seres: los “fecundos (...) según el cuerpo [ἐγκύμονες κατὰ τὰ σώματα]” (*Banquete*, 208e), que son víctimas de la falsedad; y los “fecundos según el alma [κατὰ τὴν ψυχὴν]” (208e-209a), que con su prole solo alumbran sabiduría y virtud:

Los que son de tal naturaleza [es decir, los fecundos del alma] mantienen entre sí una comunidad [κοινωνίαν] mucho mayor que la de los hijos y una amistad más sólida [φιλιαν βεβαιωτέραν], puesto que tienen en común hijos más bellos [καλλίωνων] y más inmortales [ἀθανατωτέρων] (*Banquete*, 209c)<sup>2</sup>.

Los vástagos del Eros que ha fecundado el alma –y no solo el cuerpo– son, en opinión de Platón, los más aptos, de ahí que sean artífices de una comunidad virtuosa: de un Eros ideal surge una amistad ideal, sólida y bella, que se reproduce en el ente político perfecto, erigido por ellos. Así, una *philia* óptima es *conditio sine qua non* de la polis de Platón.

El propósito de valerse de una *philia* tan elevada es claro: alentar relaciones pacíficas, gratas y edificantes dentro de la polis, una línea que seguiría la de Protágoras si no fuera porque la *philia* ya no es una *politikē téchne* y su logro se ha alejado del común. Una prueba de ello es el *Político*, uno de los últimos escritos de Platón, donde el Extranjero, uno de sus protagonistas, elogia la *philia* a la vez que recuerda que ha de ser la unión de los sensatos y de los valientes la que, con vistas a lograr la *eudaimonía*<sup>3</sup>, gobierne la ciudad:

<sup>1</sup> Platón, Sócrates y Diotima podrían haber dicho con William Shakespeare (ca. 1564-1616): “From fairest creatures we desire increase” [“Deseamos que abunden las criaturas hermosas”], según reza el célebre primer verso del primer soneto. Es sabido que las poesías del poeta de Avon dan continuidad a los pensamientos de Platón, una vez que la prole viene a salvar del ocaso a los protagonistas: “If thou live, remember’d not to be, / Die single, and thine image die with you” [“Pero si es tu deseo que nadie te recuerde / Muere solo y tu imagen contigo morirá”] William SHAKESPEARE: *Sonetos* (1609), Edición bilingüe del Instituto Shakespeare, introd. y not. de Richard Waswo con trad. de Jenaro Talens, Cátedra, 2014, pp. 56, 57, 60 y 61.

<sup>2</sup> PLATÓN: *Banquete*, en *Diálogos III. Fedón, Banquete, Fedro...* Op. cit., p. 260.

<sup>3</sup> Cicerón recupera varios elementos ponderados por Platón: la comunidad, el amor y la felicidad; leamos el siguiente paso: “Cuando el espíritu, una vez conocidas y asimiladas las virtudes, se haya apartado de la complacencia y sumisión al cuerpo, haya dominado el vicio como una mancha de deshonor, haya desterrado todo miedo a la muerte y al dolor, se haya unido a los suyos con un vínculo de amor y a todos los que están unidos con él por la naturaleza los haya considerado suyos, haya asumido el culto a los dioses y la devoción sincera, y haya afinado aquella penetración del espíritu, como se afina la de los ojos, para escoger las cosas



Éste es, digámoslo, el fin [τέλος] del tejido de la actividad política [πολιτικῆς πράξεως]: la combinación en una trama bien armada del carácter de los hombres valientes [ἀνδρείων] con el de los sensatos [σωφρόνων], cuando el arte real los haya reunido por la concordia y el amor [ὁμονοία καὶ φιλία] en una vida común y haya confeccionado el más magnífico y excelso de todos los tejidos, y, abrazando a todos los hombres de la ciudad, tanto esclavos como libres [δούλους καὶ ἐλευθέρους], los contenga en esa red y, en la medida en que le está dado a una ciudad llegar a ser feliz [εὐδαίμονι], la gobierne y dirija, sin omitir nada que sirva a tal propósito (*Político*, 311b-c)<sup>1</sup>.

Platón, en lugar de proteger la amistad con la justicia, según había hecho *su* Protágoras, opone que “la injusticia produce entre los hombres discordias, odios y disputas; la justicia [δικαιοσύνη], en cambio, concordia y amistad [ὁμόνοιαν καὶ φιλίαν]” (*República*, Libro I, 351d)<sup>2</sup>. En “su aspiración hacia una realidad absoluta”<sup>3</sup>, el pensador puebla su ciudad con seres virtuosos con vistas a que *philia* y *dikaíosunē* se optimicen: la amistad genera justicia —una idea, ya lo sabemos, seguida por Aristóteles— y la justicia genera amistad.

Podemos visitar ahora un paso en el que Pizzolato plantea que la *philia* platónica es el resultado de una virtud, la sabiduría —a su vez, responsable de la prudencia—, y origen de otra, la justicia<sup>4</sup>. La amistad, viene a decir el profesor, es posible porque los seres humanos han podido calmar sus pasiones, un logro de la *phronēsis*; al tiempo que la *dikaíosunē* es posible por la presencia de la *philia*. Gracias a las palabras que Sócrates ha pronunciado en la *República*, podemos decir lo siguiente: no es que la *philia* sea el origen de la justicia, sino que la primera alienta a la segunda y viceversa. Lo que es claro es que la *phronēsis* es el origen de las dos: ellas dan suelo al orden político presentado por Platón.

Ello, unido a que en la *República* (Libro VIII, 547d, 557a, 558c, 562, 563d), el *Político* (291d-292a) y las *Leyes* (Libro VI, 700e-701a-b) vitupera el sistema ateniense, sugiere que

---

buenas y rechazar las contrarias (virtud que por el hecho de prever se llama prudencia), ¿qué podría decirse o pensarse más dichoso que él?” (*Las leyes*, Libro I, XXIII, 60). CICERÓN: *Las leyes*, trad., introd. y not. de Carmen Teresa Pavón de Acuña, rev. de Jesús Aspa Cereza, Gredos, Madrid, 2009, p. 66.

<sup>1</sup> PLATÓN: *Político*, trad. de María Isabel Santa Cruz, rev. de Fernando García Romero, en *Diálogos V. Parménides, Teeteto, Sofista, Político*, trad., introd. y not. de María Isabel Santa Cruz, Álvaro Vallejo Campos y Néstor Luis Cordero, rev. de Carlos García Gual y Fernando García Romero, Gredos, Madrid, 1988 [primera reimpresión, 1992], pp. 616-617.

<sup>2</sup> PLATÓN: *Diálogos IV. República...* Op. cit., p. 97.

<sup>3</sup> Guillermo FRAILE: “Ser, saber y virtud en Platón”, *Salmanticensis*, Volumen 3, Fascículo 1 (1956), p. 138.

<sup>4</sup> Cfr. Luigi Franco PIZZOLATO: *La idea de la amistad en la Antigüedad clásica y cristiana...* Op. cit., p. 79.

la *philia* platónica de la polis no es democrática, ya que el autor del *Filebo* reserva su práctica a seres que rozan la excelsitud. Él, que sabe de las fallas de la ciudad real<sup>1</sup>, opta por elevarse y fantasear con una formada por una élite sensata y valiente que, gracias a la sabiduría, la prudencia y la justicia, lidera a unos ciudadanos unidos *phílicamente* con la vista puesta en la *eudaimonia*, el mayor fin por el que cabe luchar en el reto de una vida en común. Así, igual que en la obra de Eurípides la *philia* había sido la imagen del pavor que la perspectiva del ocaso de Atenas producía en el poeta de Salamina, en la de Platón lo es de la renuncia a saludar el régimen político erigido por la citada polis griega, su ciudad.

La justicia y el logro de la felicidad dentro de un orden político son propósitos heredados por Aristóteles. A él se deben los vocablos *philia politikē* (φιλία πολιτική), que vuelven a probar la preocupación del “verdadero filósofo (...) de la ciudad democrática”<sup>2</sup>, al decir de Castoriadis, por la amistad y el gobierno de la ciudad. Finaliza con ella una labor que se había originado con la *philautía*: a lo largo de su obra, Aristóteles estudia la *philia* con uno mismo, con la familia, con el amigo y, por último, con los ciudadanos, un rango solo superado por Pitágoras. Además, sus múltiples ideas guardan relación: después de proponer que la *philautía* es un amor que se proyecta sobre los amigos y sobre los parientes, Aristóteles escribe que la polis no es solo una suma de familias, sino que la segunda es el germen de la primera, por lo que la *philia politikē* es, con oportunas y profundas salvedades<sup>3</sup>, la proyección en la polis de la *philia syngeniké*: “En la casa se

<sup>1</sup> “Plato, writing consciously in opposition to the political life of the decaying Greek city-state, no longer believed in the validity of the kind of speech that accompanied—in the sense of being the other side of—political action. To him, such speech was mere opinion, and as such opposed to the perception of truth, unfit either to adhere to or express truth (...) The philosophical point is that for Plato the perception of truth was essentially speechless (...) Probably from the impression that the fate of Socrates and the limitations of persuasion so glaringly exposed at his trial made on him, was no longer concerned with freedom at all. Persuasion had become to him a form, not a freedom, but of arbitrary compulsion through words, and in his political philosophy he proposed to substitute for this arbitrary compulsion the coercion of truth” [“Platón, escribiendo en consciente oposición a la vida política de la decadente ciudad-Estado griega, ya no creía en la validez del tipo de discurso que acompaña—en el sentido de estar a su lado— a la acción política. Para él, dicho discurso era solo opinión y, por ello, opuesto a la percepción de la verdad, inapropiado para adherirse o para expresar la verdad (...) El punto es que, para Platón, la percepción de la verdad era esencialmente muda (...) Probablemente por la impresión que le habían suscitado el destino de Sócrates y las limitaciones de la persuasión, tan abiertamente expuestas durante el juicio del primero, ya no se preocupó en absoluto por la libertad. La persuasión pasó a ser una forma, no de libertad, sino de la arbitraria compulsión a través de la palabra, y su filosofía política propuso sustituir dicha compulsión arbitraria por la coerción de la verdad”, trad. prop.] Hannah ARENDT: “Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought” (ca. 1950), en *Thinking without Banister...* Op. cit., p. 24.

<sup>2</sup> Cornelius CASTORIADIS: *Lo que hace a Grecia 1...* Op. cit., p. 48.

<sup>3</sup> Veamos la de Arendt: “The polis was distinguished from the household in that it knew only ‘equals’, whereas the household was the center of the strictest inequality” [“La polis se distinguía del hogar en que la primera solo concia ‘iguales’, al tiempo que el segundo era el centro de la más estricta desigualdad”, trad. prop.]

encuentran, ante todo, los principios y las fuentes de la amistad [φιλίας], de la organización política [πολιτείας] y de la justicia [δικαίου]” (*Ética eudemia*, 10, Libro VII, 1242b, 1)<sup>1</sup>.

Ya sabemos que el *asty* de Atenas, durante los siglos V y IV a. C., es un lugar en el que prima la palabra. Es por ello que Aristóteles plantea que el ser humano es un *ζoon politikon* (ζῷον πολιτικόν) agraciado con la palabra, *ζoon logon echon* (ζῷον λόγον ἔχον), una expresión que, siguiendo la lectura de Arendt<sup>2</sup>, responde al proceder de la polis democrática, ya que, con ella, el autor de la *Poética* alude, primero, a la capacidad humana de vivir en grupo y gobernarse; y, segundo, a la posibilidad de usar la palabra a tal fin.

Aristóteles es sabedor del peso de la *philia* en el proceso que nos ocupa; no por azar opina que hasta la propia voluntad de vivir juntos (συζῆν, *syzen*) procede de ella:

Todo es obra de la amistad [φιλίας ἔργον], pues la elección de la vida en común (συζῆν) supone amistad [προαιρεσις φιλία]. El fin de la ciudad es, pues, el vivir bien [εὖ ζῆν], y esas cosas son para ese fin. Una ciudad es la comunidad de familias y aldeas [γενῶν καὶ κωμῶν κοινωνία] para una vida perfecta y autosuficiente [ζωῆς τελείας καὶ αὐτάρκειας], y ésta es, según decimos, la vida feliz y buena [εὐδαιμόνως καὶ καλῶς] (*Política*, Libro III, 9, 1280b, 13-14)<sup>3</sup>.

Al igual que la de Platón, la *philia* de Aristóteles es una vía a la felicidad, un fin que, primordialmente, responde al logro del “interés común” (*Ética nicomáquea*, Libro V, 1, 1129b, 15-20)<sup>4</sup>. De la misma forma que el propósito de la *philantía* era forjar el bien

---

Siguiendo el postulado arendtiano, Víctor Alonso Rocafort alega: “La amistad política resulta selectiva, es leal sin ser gregaria, así como resulta confiada sin resultar ciega. Es capaz de admirar sin idolatrar. Por el contrario la característica de la fraternidad, una vez se asienta políticamente en un grupo el modelo sanguíneo, es que sus lazos deben ser exclusivos, tienen que soldarse, de modo que la fidelidad pueda alcanzar puntos absurdos sin llegar a quebrarse”. Hannah ARENDT: *The Human Condition*, introd. de Margaret Canovan, University of Chicago Press, Chicago y Londres, 1958 [segunda edición, 1998], p. 32 y Víctor ALONSO ROCAFORT: “Democracia y universidad: patologías de un desgobierno”, *Isegoría*, Número 52 (enero-junio 2015), p. 106.

<sup>1</sup> ARISTÓTELES: *Ética eudemia*, en *Ética nicomáquea. Ética eudemia...* Op. cit., p. 519.

<sup>2</sup> “When he stated that the political life of a free citizen was characterized by *logon echon*, by being conducted in the manner of speech, Aristotle defined the essence of free men and their behaviour, not the essence of freedom as a human good” [“Cuando estableció que la vida política del ciudadano estaba caracterizada por el *logon echon*, por dirigirse según el discurso, Aristóteles definió la esencia del hombre libre y de su comportamiento, no la esencia de la libertad como un bien humano”, trad. prop.] Hannah ARENDT: “Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought”, en *Thinking without Banister...* Op. cit., p. 29.

<sup>3</sup> ARISTÓTELES: *Política...* Op. cit., p. 178.

<sup>4</sup> “Las leyes [νόμοι] se ocupan de todas las materias, apuntando al interés común [κοινῇ συμφέροντος] de todos [πᾶσιν] o de los mejores [ἀρίστοις], o de los que tienen autoridad [κυρτοίς], o a alguna otra cosa semejante; de modo que, en un sentido, llamamos justo [δίκαια] a lo que produce o preserva la felicidad [εὐδαιμονίας] o sus

propio, el de la *philia syngeniké* procurar el bien de la familia y el de la *philia* con el amigo alcanzar el bien del *philotés*, el propósito de la *philia politiké* es garantizar una vida feliz y buena a los ciudadanos. Con vistas a lograrla, Aristóteles plantea que una de las principales labores de la política es alentar la *philia* (*Ética endemia*, Libro VII, 1, 1234b, 24-26)<sup>1</sup>.

En la propuesta aristotélica, la *philia*, lejos de ser la única vía a la *eudaimonía* en la polis, se aúna con dos principios presentes a lo largo del capítulo: la igualdad y la justicia. Es así que el autor de la *Metafísica* sigue vinculado –gracias a la justicia– al tiempo que se aleja de Platón –la igualdad suple a la sabiduría, solo sea en la doble escolta de la *philia*–. El resultado es un planteamiento en el que las presencias de la igualdad, la justicia y la *philia* son clave; sin una de ellas, arduamente podrían sostenerse el resto. Aristóteles dice primero que “la igualdad y la semejanza son amistad [ἰσότης καὶ ὁμοιότης φιλότης]” (*Ética nicomáquea*, Libro VIII, 8, 1159b, 2-3)<sup>2</sup> y luego que “parece que la justicia es igualdad [οἷον δοκεῖ ἴσον τὸ δίκαιον εἶναι]” (*Política*, Libro III, 9, 1280a, 1)<sup>3</sup>, ergo la *philia* es *dikaiosynē*.

A ello se debe que –donde Protágoras había alicatado la *philia* con la justicia por si la primera no fuera válida por sí sola, y donde Platón propuso que *philia* y *dikaiosynē* se alientan recíprocamente– el autor de la *Poética* piense que los amigos no precisan de la justicia, ya que es un elemento propio del vínculo que los une: la justicia habita en la *philia*:

Si uno desea hacer que los hombres no se traten injustamente [ἀδικεῖν], basta con hacerlos amigos [φίλους ποιῆσαι], pues los verdaderos amigos [ἀληθινοὶ φίλοι] no cometen injusticias [ἀδικοῦσιν] uno contra otro. Pero, igualmente, si son justos [δίκαιοι], tampoco se perjudicarán [ἀδικήσουσιν]; por consiguiente, la justicia y la amistad son lo mismo o casi lo mismo [ἢ τὰντὸν ἄρα ἢ ἐγγύς τι ἡ δικαιοσύνη καὶ ἡ φιλία] (*Ética endemia*, Libro VII, 1, 1234b, 28-33)<sup>4</sup>.

elementos para la comunidad política [πολιτικῇ κοινωνίᾳ]”. ARISTÓTELES: *Ética endemia*, en *Ética nicomáquea*. *Ética endemia*... *Op. cit.*, p. 238.

<sup>1</sup> “En efecto, la tarea de la política consiste, sobre todo, según parece, en promover la amistad [πολιτικῆς ἔργον εἶναι δοκεῖ μάλιστα ποιῆσαι φιλίαν]”. ARISTÓTELES: *Ética nicomáquea*, en *Ibid.*, p. 490.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 337.

<sup>3</sup> ARISTÓTELES: *Política*... *Op. cit.*, p. 174.

<sup>4</sup> ARISTÓTELES: *Ética endemia*, en *Ética nicomáquea*. *Ética endemia*... *Op. cit.*, p. 491.

La amistad, según Aristóteles, es venero de justicia; mas la justicia, por sí sola, no alcanza la profundidad del lazo amistoso<sup>1</sup>, de ahí que “aun siendo justos [δικαίων], sí necesitan de la amistad [φιλικὸν]” (*Ética nicomáquea*, Libro VIII, 1, 1155a, 28)<sup>2</sup>. La *philia* supera a la justicia<sup>3</sup> no solo porque es igualmente razón de proporción, una de las virtudes de la *diké*, sino porque une a los ciudadanos —un punto en el que vuelve a vislumbrarse el cuidado que Aristóteles presta a la *homonoia*—. En la amistad, sea en el dúo o en el grupo, la justicia es un principio genuino, ya que lo protegen —o lo vulneran— los propios amigos; pero, en la polis, al ser un lugar en el que la mayor parte de los ciudadanos no son *philoí*, la justicia reposa sobre ordenanzas y legislaciones, por lo que ya no es solo un propósito propiamente personal, sino uno elaborado y administrado desde fuera; o, por decirlo con unas palabras de Baruch Spinoza (1632-1677): la ciudadanía, en lugar de practicar la *diké* “por amor” al resto, la practican “como una ley” (Carta 19, 93)<sup>4</sup> de la ciudad-Estado<sup>5</sup>.

Al ser la *philia* una yuxtaposición de la justicia —y viceversa<sup>6</sup>— y una promotora de la igualdad<sup>7</sup>, el elemento por el que opta es el primero. Es más, Aristóteles es el único de

<sup>1</sup> En palabras de Irving Singer (1925-2015): “La amistad perfecta es un estado de justicia porque hace posible que los hombres buenos tengan conocimiento unos de otros, acordándose mutuamente, en consecuencia, el amor que merece la virtud. Para Aristóteles esto es lo que constituye la forma más verdadera de justicia”. Irving SINGER: *La naturaleza del amor 1: de Platón a Lutero* (1966), trad. de María Oscos, Siglo XXI, México D. F., 1992, p. 118.

<sup>2</sup> ARISTÓTELES: *Ética nicomáquea*, en *Ética nicomáquea. Ética eudemia...* *Op. cit.*, p. 323.

<sup>3</sup> Jean Bodin (1530-1596) piensa lo mismo: “La amistad [L’amitié] es el fundamento [fondement] de toda sociedad, más necesaria para los hombres que la justicia [justice] (...) Ésta, debido a su rigidez y entereza, convierte, muchas veces, a los amigos [amis] en enemigos [ennemis], en tanto que la amistad, por la renuncia de sus derechos, establece verdadera justicia natural [vraye justice naturelle], sin olvidar que el único fin de todas las leyes humanas y divinas es conservar el amor entre los hombres [entretenir l’amour entre les hommes]” (Libro III, Capítulo VII). Jean BODIN: *Los seis libros de la República* (1576), selecc., trad. y est. prel. de Pedro Bravo Galán, Tecnos, Madrid, 1985, [cuarta edición, 2006; reimpresión, 2010], p. 154.

<sup>4</sup> La frase de Spinoza es: “Los filósofos y todos aquellos que están por encima de la ley, es decir, aquellos que practican la virtud, no como una ley, sino por amor, porque es lo más excelente, no deben prestar atención a tales expresiones [salvación y condenación]” (Carta 19, 93). Baruch SPINOZA: *Correspondencia...* *Op. cit.*, p. 171.

<sup>5</sup> “Pasamos (...) nuestros días con nuestro familiares [οἰκίῳ], parientes [συγγενῶν] y amigos [ἐταίρων], o con los hijos [τέκνων], padres [γονέων] y esposa [γυναικός], y los actos privados de justicia [ἴδια δίκαια] para con los amigos [φίλους] dependen solamente de nosotros, mientras que las acciones justas respecto de los demás hombres están determinadas por la ley [νεομοθετῆται] y no dependen de nosotros [οὐκ ἐφ’ ἡμῖν]” (*Ética eudemia*, Libro VII, 1, 1235a, 2-5). ARISTÓTELES: *Ética eudemia*, en *Ética nicomáquea. Ética eudemia...* *Op. cit.*, p. 491.

<sup>6</sup> Cornel West sigue los pasos de Aristóteles al plantear que “justice is what love look like in public, just as deep democracy is what justice looks like in practice. When you love people, you hate that fact that they’re being treated unjustly. Justice is not simply an abstract concept to regulate institutions, but also a fire in the bones to promote the well-being of all” [“La justicia es la forma pública del amor, de la misma forma que la democracia es la forma que la justicia cobra en la práctica. Cuando amas a la gente, odias que sean tratados injustamente. La justicia no es solo un concepto abstracto que regula instituciones, sino un gran impulso para promover el bienestar de todos”, trad. prop.] Cornel WEST: *Brother West. Living and Loving Outloud. A Memoir*, SmileyBooks, Nueva York, 2009, p. 232. Agradezco la cita a Alberto Rosado Nogal.

<sup>7</sup> El último Platón, por voz del Ateniense, había dado la vuelta al orden de los factores al plantear que es la igualdad la que genera amistad: “Un antiguo dicho verdadero, que la igualdad produce la amistad [ἰσότης φιλότητα ἀπεργάζεται], tiene mucha razón y es atinado (...) Dado que para nosotros, lo político [πολιτικὸν] es

los tres autores que insta al gobierno de la ciudad-Estado a promover la *philia*, al pensar que la amistad perfecciona la igualdad y la justicia y, por ende, el régimen político.

Una vez que los *philoi* aristotélicos son justos por sí mismos, la *philia politikē* sigue asociada a la virtud. Y la *dike*, según Aristóteles, no solo “parece la más excelente de las virtudes [κρατίστη τῶν ἀρετῶν] (...) [sino que] es [la virtud] perfecta [τελεία μάλιστα ἀρετή]” (*Ética nicomáquea*, Libro V, 1, 1129b, 29 y 32)<sup>1</sup>. Mas él opina que “el régimen formado por los ciudadanos absolutamente mejores en virtud [ἀρίστων ἀπλῶς]” (*Política*, Libro VI, 7, 1293b, 2) no es el que rige en Atenas desde las postrimerías del siglo VI a. C., sino el de los *aristoi*. De ahí que no sorprenda oírle decir que “no acompaña la virtud [ἀρετῆς] a ninguna ocupación de las que emprende la masa de artesanos [βανούσων], mercaderes [ἀγοραίων] y jornaleros [θητικόν]” (Libro VI, 3, 1319a, 12-13)<sup>2</sup>, grupos del *demos* más pobre, el que hacía tiempo habían ganado posiciones en el gobierno de la polis<sup>3</sup>. Sobre la *politikē aretē*, las sospechas y las preferencias de Aristóteles saltan a la vista<sup>4</sup>.

Protágoras, Platón y Aristóteles son tres pensadores unidos por la misma idea: el logro de una vida en la ciudad-Estado regida por el orden y la virtud, y con la *philia* de

---

siempre, sin lugar a dudas, lo justo en sí [αὐτὸ τὸ δίκαιον], es aspirando a él y apuntando a esta igualdad [ἰσότητα], Clinias, que debemos fundar la ciudad [πόλιν] que está naciendo ahora” (*Leyes*, Libro VI, 757a y c). PLATÓN: *Diálogos VIII. Leyes (libros I-VI)*... *Op. cit.*, pp. 448-449.

<sup>1</sup> A lo que agrega: “La justicia [δικαιοσύνη] es la única, entre las virtudes [ἀρετῶν], que parece referirse al bien ajeno [ἑτερόν], porque afecta a los otros; hace lo que conviene a otro, sea gobernante [ἄρχοντι] o compañero [κοινωνῶ]” (*Ética nicomáquea*, Libro V, 1, 1130a, 5-6). ARISTÓTELES: *Ética nicomáquea*, en *Ética nicomáquea. Ética eudemia*... *Op. cit.*, p. 239.

<sup>2</sup> ARISTÓTELES: *Política*... *Op. cit.*, pp. 239 y 378.

<sup>3</sup> De ahí la valoración de Domènech: “Aristóteles consideraba un mal la democracia, la *posibilidad* de gobierno de los libres pobres, y un mal especialmente peligroso la democracia radical postephiática, es decir, el gobierno *efectivo* de los libres pobres”. Antoni DOMÈNECH: *El eclipse de la fraternidad. Una revisión republicana de la tradición socialista*, Crítica, Barcelona, 2004, p. 54.

<sup>4</sup> Opongamos las palabras de Aristóteles a las de un revolucionario de Arras al que volveremos a visitar en el tercer capítulo: “Si je daignois répondre à des préjugés absurdes et barbares, j'observerois que ce sont le pouvoir et l'opulence qui enfantent l'orgueil et tous les vices; que c'est le travail, la médiocrité, la pauvreté qui est la gardienne de la vertu; que les vœux du foible n'ont pour objet que la justice et la protection des loix bienfaisantes; qu'il n'estime que les passions de l'honnêteté (...); que les passions de l'homme puissant tendent à s'élever au-dessus des loix justes, ou à en créer de tyranniques” [“Si me dignase a responder a prejuicios absurdos y bárbaros, digo que son el poder y la opulencia los que originan el orgullo y todos los vicios; que el trabajo, la mediocridad, la pobreza son los guardianes de la virtud; que los anhelos del pobre no tienen por objeto más que la justicia y la protección de las leyes bienhechoras, que no valora más que las pasiones de la honestidad (...); que las pasiones del poderoso tienden a elevarse sobre las leyes justas, o a crear leyes tiránicas”, trad. prop.] Maximilien ROBESPIERRE: “Sur la Constitution” (1793), en *Œuvres de Maximilien Robespierre* (Tome IX: Discours, 4<sup>e</sup> Partie, Septembre 1792-27 Juillet 1793), ed. dirigida por Marc Bouloiseau *et al.* con el concurso del Centre National de la Recherche scientifique, Presses Universitaires de France, París, 1958, p. 496.

protagonista. El sofista de Abdera —o el propio Platón, autor de las palabras que salen de sus labios— había advertido de la urgencia de elaborar una *politikē téchne* asequible con el propósito de eludir la violencia y posibilitar vínculos amistosos y pacíficos. Platón dio un sentido a la ciudad y a la política, la felicidad, y señaló los elevados caminos que dirigían a ella: la sabiduría, la sensatez, la valentía. La polis, real o figurada, ya no sería solamente un lugar en el que protegerse de las fieras animales y humanas, sino uno en el que aspirar a ser felices juntos. Finalmente, Aristóteles piensa que la felicidad adelantada por su maestro recibe un título preciso, la *vida buena*, que ha de lograrse —sin silenciar sus sospechas sobre las clases populares— gracias a la igualdad, a la justicia y a la *philia politikē*.

Los tres son sabedores de que la *philia* es —o podría ser—, a la vez, principio y fin. Protágoras la presenta, Platón la perfecciona y Aristóteles la liga al paisaje político de Atenas. En parte, es gracias a ellos que sabemos que la *philia*, la justicia y la igualdad son tres de los pilares de la democracia en el Ática, al punto que “the notions of justice, concord, friendship and equality were seen as interdependent if not identical, and essential to the preservation of the political order”<sup>1</sup>, al decir de William K. C. Guthrie.

## § Conclusiones

Laissons les amis selon l'antiquité,  
et les amis selon les villes<sup>2</sup>

Étienne P. de Senancour

En *La condición humana*, Arendt plantea que la posibilidad de hacer promesas admite una lectura política al precisar la participación de terceros, ya que, sin ellos, la persona que hace la promesa podría ignorar su voto sin mayores problemas<sup>3</sup>. La promesa política de

<sup>1</sup> [“Las nociones de justicia, concordia, amistad e igualdad eran vistas como interdependientes, si no idénticas, y esenciales para la preservación del orden político”, trad. prop.] W. K. C. GUTHRIE: *A History of Greek Philosophy* (Volume 3, Part 1: The Sophist)... *Op. cit.*, p. 149.

<sup>2</sup> [“Dejemos los amigos según la antigüedad, y los amigos según las ciudades”, trad. prop.] Étienne Pivert de SENANCOUR: *Obermann*... *Op. cit.*, p. 373.

<sup>3</sup> “Both faculties (...) depend on plurality, on the presence and acting of others, for no one can forgive himself and no one can feel bound by a promise made only to himself; forgiving and promising enacted in solitude or isolation remain without reality and can signify no more than a role played before one's self” [“Ambas facultades (...) dependen de la pluralidad, de la presencia y de la actuación de otros, una vez que nadie puede perdonarse a sí mismo y nadie puede sentirse atado por una promesa hecha solo a sí mismo; perdonar y prometer en solitud

la *philia*, según la hemos presentado, no responde con precisión a la idea de Arendt: en su lugar, el propósito ha sido mostrar que, desde el principio, ha portado valores de pluralidad, igualdad y estabilidad que habían de posarse en el régimen democrático. No en vano, la *philia* cuenta con el don de unir respetando la alteridad de los protagonistas, con el poder de igualar gracias a procesos armónicos y calmos, y con la virtud de prolongarse en el tiempo —en oposición a *érōs*, que alienta una fusión agitada y lábil—.

El orden del *kosmos*, la armonización de la razón y las pasiones de la *philantía*, la seguridad de la *philia syngeniké* y la ruptura con los lazos de sangre del familiar-amigo, la generosidad y el respaldo de la *xenia* y de la *betairiké*, el logro de la *eudaimonia* de la *philia* de los amigos, la vocación pública y la pluralidad de la *philia* del grupo, la proximidad de la vecindad, la lealtad y el clamor pacífico del pacto y de la *symmachía* o el poso de la *politikē téchne* a la Protágoras son rasgos que se vuelcan en la polis *sensu strictissimo politica* gracias —en parte, no solo— a la *isegoría*, que es prueba, uno por uno, de la ordenación política legada por Efialtes<sup>1</sup>, de la paridad con los iguales lejos del *oikos*, de la voluntad de la palabra oída y pronunciada, de la prosperidad con respecto a los sistemas no democráticos del pasado, de la participación en los lugares públicos de personas que aún no habían podido participar en ellos, de la vida en común en la polis, de la victoria de la palabra sobre la violencia y de la práctica de la virtud por parte de los ciudadanos.

La presencia de los oponentes de la *philia* ha sido valiosa, ya que, lejos de vulnerarla, ha posibilitado un retrato de mayor precisión: “One sees something more deeply and clearly when one understands more clearly that to which it is opposed”<sup>2</sup>, dice, con razón, Nussbaum. La *philia* es un amor en el que luce con mayor esplendor su porte sosegado

---

o en soledad carecer de realidad y pueden no significar más que un papel jugado ante uno mismo”, trad. prop.] Hannah ARENDT: *The Human Condition...* Op. cit., p. 237.

<sup>1</sup> Efialtes significa pesadilla. De ahí que Jorge Luis Borges (1899-1986) escribiera un soneto, *Efialtes*, en el que se lee: “Siempre es la pesadilla”. Jugando con el político heleno y con el verso del escritor argentino, Julián Gallego, profesor de la Universidad de Buenos Aires, ha publicado un artículo sobre “el significante de la radicalidad”, que, en oposición a los poderosos, representa el primero. Luis BORGES: *La rosa profunda* (1975), en *Poesía completa...* Op. cit., p. 431 y Julián GALLEGO: “‘Siempre es la pesadilla’. Las reformas de Efialtes y el derrotero de la democracia radical ateniense”, *Dialéctica histórica y compromiso social*, Volumen 1 (2010), p. 86.

<sup>2</sup> [“Uno ve algo más profunda y claramente cuando entiende más claramente aquello que se le opone”, trad. prop.] Y, más adelante, sobre lo mismo: “We grasp by contrasting; we sense what something *is* by bounding it off against something different” [“Comprendemos por contraste; percibimos qué *es* algo separándolo de algo diferente”, trad. prop.] Martha C. NUSSBAUM: “Form and Content, Philosophy and Literature” y “Perceptive Equilibrium: Literary Theory and Ethical Theory”, en *Love’s Knowledge. Essays on Philosophy and Literature...* Op. cit., pp. 27 y 190.



porque *érōs* es ardiente y vibrante; al tiempo que la gracia conciliadora de la primera sobresale al lado del espíritu agonal que, según hemos visto, opone a los griegos.

Fruto de su protagonismo son los logros a los que aludimos<sup>1</sup>; mas son avances limitados, ya que, no ha de olvidarse, solo “los ciudadanos libres e iguales son finalmente *hombres* y no meros animales o instrumentos de utilidad”<sup>2</sup>. De forma que, en los escritos de Platón y de Aristóteles, la *philia politikē*, una idea ligada a las clases más altas –las avezadas en virtud–, gana espacio a la *isegoría*, más próxima a la pluralidad de voces.

Pericles, en su oración a los primeros caídos en la Guerra del Peloponeso, dice que, en Atenas, la población ama “la belleza con sencillez [*φιλοκαλοῦμέν, philokaloumen*] y el saber sin relajación [*φιλοσοφοῦμεν, philosophoumen*]” (*Historia de la Guerra del Peloponeso*, Libro II, 40)<sup>3</sup>. A la postre, la *philia* aúna belleza y saber: amar la belleza significa ponderar los principios sobre los que ella reposa; y amar el saber significa volver a tales principios, cultivarlos y promoverlos, a la Protágoras, con el propósito de que no sean olvidados.

De poder visitar Atenas, al igual que el eremita de Friedrich Hölderlin o Fausto y Mefistófeles en la segunda parte del libro de Johann W. von Goethe, es probable que presenciáramos un amor vasto, pulido por tantos autores. El propósito de nuestro primer capítulo, que ha respetado dicha vastedad, ha sido saber cuáles son los valores de la *philia* y averiguar el porqué de su peso en la polis –mayor que el de *érōs*<sup>4</sup>, *storge* o *ágape*–.

<sup>1</sup> No solo la de Platón; leamos el sarcástico retrato de Aristófanes en *La asamblea de las mujeres*, una pieza en las que los personajes femeninos, salvo la protagonista Praxágora, no son precisamente elogiadas por su uso público de la palabra (*La asamblea de las mujeres*, 110-290) –una comedia, por cierto, en la que el coro usa en dos oportunidades la palabra “amigas” [*φίλας* y *φίλαισιν*] (*La asamblea de las mujeres*, 298 y 572) al referirse a ellas–. O los lamentos de Pseudo Jenofonte al respecto de la posición de los esclavos: “La intemperancia de los esclavos y metecos en Atenas es muy grande, y ni allí está permitido pegarlos ni el esclavo se apartará a tu paso (...) Allí el pueblo no viste nada mejor que los esclavos y metecos, ni son mejores en absoluto en su aspecto exterior. Asimismo, puede uno sorprenderse también de que allí permitan a los esclavos vivir desordenadamente e, incluso, a algunos llevar una vida regalada, pero también es evidente que esto lo hacen intencionadamente” (*La república de los atenienses*, I, 10-11). ARISTÓFANES: *Las asambleístas*, en *Comedias III. Lisístrata. Las tesmoforiantes. Las ranas. Las asambleístas. Pluto...* Op. cit., pp. 419 y ss. y PSEUDO JENOFONTE: *La república de los atenienses*, en JENOFONTE: *Obras menores: Hierón. Agesilao. La república de los lacedemonios. Los ingresos públicos. El jefe de la caballería. De la equitación. De la caza y PSEUDO JENOFONTE: La república de los atenienses...* Op. cit., p. 300.

<sup>2</sup> Ángel PUYOL: *El derecho a la fraternidad...* Op. cit., p. 23. Énfasis de Puyol.

<sup>3</sup> TUCÍDIDES: *Historia de la Guerra del Peloponeso. Libros I-II...* Op. cit., p. 453.

<sup>4</sup> El peso de *érōs* en la política griega ha sido estudiado por Paul W. Ludwig. Y, en su opinión, la presencia del mismo a veces ha significado “the rivalry between citizen lovers and beloveds, in which the older lover provided a role model for the ambition of the younger beloved; eros as hubris or the aggressive self-aggrandizement implicit in the desire to dishonor others, for example, sexuality used to establish and maintain hierarchies; and finally, the “sublimation” of eros into abstract objects of desire such as love of country” [“La rivalidad entre ciudadanos amantes y amados, en la que el amante, de más edad, era el modelo de la ambición del amado, más

En las postrimerías del siglo IV a. C., Atenas languidece —después de poner en sordina unas palabras de Wolin, según las cuales “demotic politics is inevitably episodic, born of necessity (...) [and] «fugitive»”<sup>1</sup>—. El poso de la *philia*, aun así, sobrevive a la pérdida del sistema que había ido alumbrándose desde los tiempos de Solón, “el primero que llegó a ser *jefe del pueblo* [δημου προστάτης]” (*Constitución de los atenienses*, II, 3)<sup>2</sup>, al decir de Aristóteles. La *philia* grupal de Epicuro ya es un lazo sin vínculo con la polis, pero autores posteriores habrán de dar continuación a sus valores lejos de la ciudad-Estado.

Los griegos habían respondido con la *philia* a varias de las preguntas que les había generado su original organización política. Unos siglos después, en la orilla oriental del mar Mediterráneo, las preguntas darán lugar al *ágape* cristiano, el siguiente protagonista.

---

joven; *érōs* como *hybris* o el agresivo auto-ensalzamiento que palpita en el deseo de deshonar al resto —por ejemplo, la sexualidad usada para establecer y perpetuar jerarquías—; y, por último, la “sublimación” de *érōs* en objetos de deseo abstractos, como el amor a la patria”, trad. prop.] Paul W. LUDWIG: *Eros and Polis. Desire and Community in Greek Political Theory*, Cambridge University Press, Nueva York, 2002, p. 3.

<sup>1</sup> [“La política demótica es inevitablemente episódica y surgida de la necesidad (...) [y] «fugitiva»”, trad. prop.] Sheldon S. WOLIN: *Democracy Incorporated...* *Op. cit.*, p. 255.

<sup>2</sup> ARISTÓTELES: *Constitución de los atenienses*, en ARISTÓTELES: *Constitución de los atenienses* y PSEUDO ARISTÓTELES: *Económicos*, introd., trad. y not. de Manuela García Valdés, rev. de Concepción Serrano Aybar, Gredos, Madrid, 1984, p. 56. Énfasis en el original.



## CAPÍTULO SEGUNDO

***El ágape en el cristianismo:  
superfluidad de la política, plenitud de la Ley***

So sind wir noch viel ferner ihm als fern,  
wenn auch die Liebe uns noch weit verwebt<sup>1</sup>

**Rainer Maria Rilke**

## § Introducción

El 10 de enero de 1860, Iván S. Turguénev (1818-1883)<sup>2</sup> plantea que los seres humanos oscilan entre dos perfiles: el primero, egoísta, es personificado por el príncipe Hamlet; el segundo, generoso, por Don Quijote. Según el literato ruso, en el primero rige una fuerza centrípeta que pide sin cesar, al tiempo que en el segundo opera una centrífuga “según la cual todo lo existente existe solo para los otros (...), [un] principio de fidelidad y sacrificio (...) alumbrado (...) por una luz cómica”<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> [“Así estamos más lejos de él que lo lejano, / aunque aún el amor nos entreteje, amplio”] Rainer Maria RILKE: “Libro segundo: el libro de la peregrinación” (1901), en *El libro de horas* (1905), Edición bilingüe, trad. y pról. de Federico Bermúdez-Cañete, Hiperión, Madrid, 2005 [sexta reimpresión, 2019], pp. 120 y 121.

<sup>2</sup> Isaiah Berlin elogia a Turguénev; leamos el siguiente paso: “He was an acute and responsive observer, self-critical and self-effacing both as a man and as a writer, and, above all, because he was not anxious to bind his vision upon the reader, to preach, to convert, he proved a better prophet than the two self-centred, angry literary giants with whom he is usually compared [Tolstói and Dostoievski], and discerned the birth of social issues which have grown worldwide since his day (...) [But] by temperament Turgenyev was not politically minded” [“Fue un observador agudo y receptivo, autocrítico y moderado —en lo personal y en lo profesional—; sobre todo porque no estuvo ansioso por imponer su perspectiva, predicar o convertir al lector, probó ser un mejor profeta que los dos egocéntricos y airados gigantes de la literatura con los que se le suele comparar [Tolstói y Dostoievski], y percibió el surgimiento de los problemas sociales que, desde entonces, han sido de relevancia universal (...) [Mas,] por temperamento, Turguéniev no contaba con una mentalidad política”, trad. prop.] Isaiah BERLIN: “Fathers and Children” (1970), en *Russian Thinkers* (1978), ed. de Henry Hardy y Aileen Kelly e introd. de Jason Ferrell, Penguin, Londres, 2008 [reimpresión, 2013], p. 302.

<sup>3</sup> Iván S. TURGUÉNEV: “Hamlet y don Quijote” (1860), en *Páginas autobiográficas* (1883), trad., introd. y not. de Víctor Gallego Ballesteros, Alba, Barcelona, 2000, p. 306.

Una fuerza centrífuga, la *philia*, había ayudado a los ciudadanos de Atenas a vincularse con vistas a ser protagonistas en la polis. El *ágape*, una voz que el cristianismo adopta del vocabulario griego, pretende que los fieles plieguen su voluntad a la de Dios, quien, siendo *Ágape* (1 Juan 4: 8), ha dado a saber los principios con los que han de guiarse<sup>1</sup>.

Adentrarse en “el grande y característico mérito del cristianismo”<sup>2</sup>, al decir de Arthur Schopenhauer (1788-1860), significa seguir sus pasos, una práctica que da continuidad a la del primer capítulo y cuyo propósito es posibilitar una lectura política del *ágape*.

Un postulado de Hannah Arendt vuelve a sernos de ayuda. Según es sabido, la de Hannover pierde la vida durante la preparación del capítulo que habría de culminar *La vida del espíritu*. En su último libro, Arendt asimila las tres funciones de la mente con los poderes políticos: el pensamiento (*Thinking, das Denken*), la voluntad (*Willing, das Wollen*) y el juicio (*Judging, das Urteilen*) representarían en el ser humano las funciones legislativa, ejecutiva y judicial. A lo largo del presente capítulo iremos explicando de qué forma, en el cristianismo, el trío de funciones o poderes políticos son potestad de Dios, una idea que ya había sido adelantada por el profeta Isaías en el Antiguo Testamento: “Yahvé es nuestro juez (...) nuestro legislador (...) nuestro rey” (Isaías 33: 22)<sup>3</sup>. En el Nuevo, la Divinidad vuelve a dictar, a promover y a juzgar las leyes —que ahora son cristianas—.

Es un giro de profundo calado, una vez que los elementos políticos siguen presentes, pero el poder ya no se sitúa en los seres humanos, sino en Dios. De forma que el salto de la *philia* al *ágape* podría ilustrarse con las palabras con que Stefan Zweig, a su vez, ilustra la obra de Jean Calvin (1509-1564) en Ginebra: según el literato vienés, el legado del reformador es una capital que, lejos de la “república democrática” que había sido, pasó a

---

<sup>1</sup> Al respecto, hay unas líneas de John Stuart Mill y George Steiner que vale la pena visitar. En primer lugar, leamos las del pensador inglés: “By Christianity I here mean what is accounted such by all churches and sects —the maxims and precepts contained in the New Testament. These are considered sacred, and accepted as laws, by professing Christians” [“Por cristianismo entiendo lo que es considerado como tal por todas las Iglesias y sectas: las máximas y preceptos contenidos en el Antiguo Testamento. Estos son considerados sagrados y aceptados como leyes por los fieles cristianos”, trad. prop.] Y, en segundo, las del profesor de origen alemán: “The Christian affirms that Law (*Nomos*) is enclosed in the revealed Word (*Logos*)” [“El Cristiano afirma que la Ley (*Nomos*) está contenida en la Palabra revelada (*Logos*)”, trad. prop.] John Stuart MILL: *On Liberty* (1859), en *On Liberty, Utilitarianism and Other Essays*, ed., introd. y not. de Mark Philp y Frederick Rosen, Oxford University Press, Oxford y Nueva York, 1991 [nueva edición, 2015], p. 41 y George STEINER: *The Poetry of Thought. From Hellenism to Celan*, New Directions, Nueva York, 2011, p. 68.

<sup>2</sup> Arthur SCHOPENHAUER: *Los dos problemas fundamentales de la ética* (1841), trad., introd. y not. de Pilar López de Santa María, Siglo XXI, Madrid, 1993 [cuarta edición, 2009], p. 273.

<sup>3</sup> *Biblia de Jerusalén...* Op. cit., p. 1129.

ser “una dictadura teocrática”<sup>1</sup>. Así, el *ágape* es un amor que exige al cristiano que se venza a Dios, en lugar de alentarle a la elaboración, aplicación y juicio colegiado de leyes.

En virtud de sus veinte siglos de existencia y de los lugares en los que se ha asentado, el cristianismo es un gran lienzo, pintado con los colores de quienes se han aventurado en él. Al no ser un fenómeno homogéneo, no es posible dar una visión omnicomprendiva del mismo; mas, igual que el pensamiento griego, posee un fundamento, una suerte de identificador común. Ello se debe a que, si bien no es propio de un solo lugar o de una sola época, el cristianismo es un *locus* que agrupa una serie de rasgos y premisas.

Varios de los hilos que unen el pensamiento cristiano vibran gracias a los artífices de la polifonía a la que aludimos. Por ello, las voces que protagonizan las siguientes páginas proceden, ora del pensamiento político, ora de los escritos religiosos, ora de los grandes libros de la literatura cristiana. El *ágape* pide ser estudiado desde múltiples puntos de vista y, a pesar de que solamente nos es posible visitar una limitada representación de los mismos, hemos procurado dar cabida a autores de varias épocas y países, con vistas a presentar las principales vertientes europeas del cristianismo a lo largo del capítulo.

Un capítulo que se articula en tres partes principales. Y, una vez que la esencia de las mismas es cinética, lo propio no es pensar en estadios, sino más bien en movimientos.

El primero surge de plantear que, en el principio de los tiempos –“Desde el principio, antes de los siglos” (Eclesiástico 24: 14)<sup>2</sup>, *Ab initio et ante saecula*–, se encuentra Dios, un ser sumo en Su perfección que da vida al orbe y a los seres que lo pueblan. En Grecia, la *philia* era el elemento que, desde el *kaos*, ordenaba el *kosmos* paulatina y sosegadamente; el cristianismo, por su lado, postula que el Todopoderoso no solo es *Ágape*, sino que origina por Sí solo una realidad cuya afinidad y ordenación expiran con la Caída. Es un cambio sutil pero clave, ya que altera el relato del orden cósmico: en el cristianismo no hay una instauración del mismo, sino un intento frustrado de recuperación del originario. “Die

---

<sup>1</sup> Stefan ZWEIG: *Castellio contra Calvino. Conciencia contra violencia* (1936), trad. de Berta Vias Mahou, Acantilado, Barcelona, 2001 [quinta reimpresión, 2007], p. 33.

<sup>2</sup> *Biblia de Jerusalén...* *Op. cit.*, p. 1028.

Liebe”, explica Rainer Maria Rilke (1875-1926), “ist Kraft und eine Verbündete Gottes”<sup>1</sup>, una vez que el amor representa el principal vector de restitución del primer orden.

Con el propósito de ilustrar el curso del orden cósmico, organizaremos la explicación en tres episodios. El primero da cuenta de la perfección de Dios, el *Ágape* mismo, al principio de los tiempos; el segundo, de la ruptura del orden que origina el Pecado, una vulneración del *ágape*; y el tercero, del deseo de volver al punto de partida: Dios, alejado de Su Creación, exige que vuelva a Su Hacedor, gracias al *Ágape*. Salta a la vista que la unión no se ha completado, pero, según el cristianismo, la Creación camina hacia Dios.

Ya vemos que el cosmos, un ciclo en sí mismo, sigue sus propios pasos: orden, ruptura y voluntad de vuelta al orden primero. A su lado, en un plano que ya no es el mismo, se plantea un relato similar, mas, a su vez, con procesos genuinos. Los dos podrían decir con T. S. Eliot (1888-1965): “In my beginning is my end”<sup>2</sup>, ya que Dios los hace gravitar sobre Sí, pero en el segundo –del que daremos cuenta en los dos últimos movimientos– el proceso es el siguiente: el *Ágape* se origina en el Altísimo, luego pasa a la Humanidad y por último vuelve a Él. De ahí que, usando unas palabras de Vladimir S. Soloviev (1853-1900), el *ágape* sea, primero, un “*amor descendens*” y, después, “*ascendens*”<sup>3</sup>.

El *Ágape* procedente de Dios se precipita sobre la Humanidad en calidad de precepto<sup>4</sup>, por lo que, en el cristianismo, sorprendentemente, amar es una orden del Creador; más

<sup>1</sup> [“El amor”, “Es la fuerza y el aliado de Dios”, trad. prop.] Rainer Maria RILKE: “Rilke an Alexej S. Suworin” (1902), en *Rilke und Russland. Briefe. Erinnerungen. Gedichte*, ed. de Konstantin Asadowski, Aufbau, Berlín y Weimar, 1986, p. 341.

<sup>2</sup> [“En mi comienzo está mi fin”] Thomas S. ELIOT: *Cuatro cuartetos* (1943), en *Cuatro cuartetos. La roca. Asesinato en la catedral*, Edición bilingüe, introd., trad. y not. de Andreu Jaume, Lumen, Barcelona, 2016, pp. 93 y 94.

<sup>3</sup> Vladimir S. SOLOVIEV: *El significado del amor* (1894), ed. de Carlos Granados y Eleonora Stefayan, pref. de José Noriega, introd. y trad. de Eleonora Stefayan, Monte Carmelo, Burgos, 2009, p. 101. Sobre lo mismo, *vid.* las palabras de Martha C. Nussbaum: “Christian love both ascends and descends” [“El amor cristiano asciende y desciende”, trad. prop.] Martha C. NUSSBAUM: *Upheavals of Thought... Op. cit.*, p. 528.

<sup>4</sup> Ello da la razón a un paso en el que Giorgio Agamben juega con el doble significado de *arche*, principio y poder: “Nella nostra cultura, l'*arche*, l'origine, è sempre già anche il comando, l'inizio è sempre anche il principio che governa e comanda (...) L'origine è ciò che comanda e governa non solo la nascita, ma anche la crescita, lo sviluppo, la circolazione e la trasmissione (...) L'origine non cessa mai di iniziare, cioè di comandare e governare ciò che ha posto in essere” [“En nuestra cultura, el *arche*, el origen, es siempre ya la orden, el principio es siempre ya el principio que gobierna y ordena (...) El origen es lo que ordena y gobierna no solo el nacimiento, sino el crecimiento, el desarrollo, la circulación y la transmisión (...) El origen no cesa de iniciarse, no cesa de ordenar y gobernar lo que ha puesto en práctica”, trad. prop.] Y, de ahí, la conclusión de Emmanuel Levinas: “Un monde absolument silencieux qui ne nous viendrait pas à partir de la parole (...) serait an-archique, sans principe, sans commencement” [“Un mundo absolutamente silencioso que no nos venga a partir de la palabra (...) sería an-árquico, sin principio, sin comienzo”, trad. prop.] Giorgio AGAMBEN: “Che cos'è un

aún: el amor es “la Ley regia [νόμον βασιλικόν] de la Escritura” (Santiago 2: 8)<sup>1</sup>. Al ser un mandamiento (ἐπιταγή, *epitagē*) exigido por Dios, los cristianos han de guiarse por el principio del *ágape*. Es una cuestión problemática, ya que se origina gracias a una visión alevosa de la Humanidad: con el Pecado en el Edén, la voluntad humana ha probado ser vil, de ahí que, en adelante, deba plegarse a la de la Divinidad, que ordena respetar el principio del *ágape*. Ello nos obliga a adentrarnos en qué tipo de amor es el vindicado por el cristianismo con el propósito de saber dónde halla sus límites respecto al prójimo.

A lo largo del mismo, además, profundizaremos en los procesos que originan que Dios sea el que ostenta los poderes. No nos es posible saber cuál es el proceso por el que Él elabora Sus Leyes, pero sí, gracias a Jesús de Nazaret (ca. siglo I), cuáles son. Por ello, es clave, en primer lugar, visitar la Alianza cristiana (Διαθήκη, *Diatheke*), gracias a la que el Creador se aviene a un pacto con los seres humanos en la persona del Unigénito; luego, el Verbo pronunciado por él; y, posteriormente, veremos, primero, la violencia con que se agrede a la voluntad propia y, segundo, la avidez con que se alienta su sustitución por la de Dios, lo que, siguiendo a Arendt, es una vulneración del gobierno de uno mismo. A partir de ahí, nos pararemos en el rol del *ágape* en la Salvación, ya que, una vez que Dios es juez, el alma del cristiano es el objeto último —más aún, el de mayor peso— de juicio.

Los linajes judío y asiático del *ágape*, su personificación por el Hijo del Hombre, la igualdad y la unidad que procura o la idea paulina que postula que el mismo es el pleno cumplimiento de la Ley (Romanos 13: 8-10) serán elementos de estudio adicionales.

En el último movimiento, el amor que los seres humanos habían recibido al principio ha de volver a Dios: de Él viene, por Él se da y a Él se dirige: “Amarle es estar yendo hacia Él”, plantea José Ortega y Gasset (1883-1955)<sup>2</sup>. El *ágape* sugiere una senda alternativa a la de la *philia*, que en la linealidad con que la presentamos había pasado del

---

comando” (2011), en *Creazione e anarchia. L'opera nell'età della religione capitalistica*, Pozza, Vicenza, 2017, p. 93 y Emmanuel LÉVINAS: *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité* (1961), Livre de Poche, París, 1990, p. 90.

<sup>1</sup> *Biblia de Jerusalén...* Op. cit., p. 1784.

<sup>2</sup> “No se puede ir al Dios que se ama con las piernas del cuerpo, y, no obstante, amarle es estar yendo hacia Él. En el amar abandonamos la quietud y asiento dentro de nosotros, y emigramos virtualmente hacia el objeto. Y ese constante estar emigrando es estar amando”. José ORTEGA Y GASSET: *Estudios sobre el amor* (1939), en *Obras completas* (Tomo V: 1933-1941), Revista de Occidente, Madrid, 1947 [sexta edición, 1964], p. 556.



origen del orbe a la polis; el *ágape*, por su lado, surge y culmina en el mismo punto, el Altísimo, perfilando un camino que podríamos imaginar con forma de circunferencia.

Por último, igual que la vertiente política de la *philia* se perdió con el ocaso de Atenas, el *ágape* sale a su vez, solo que para volver al Reino de Dios, el lugar en el que se había originado. Una vez allí, la parusía, avisada en el último libro de la Escritura (Apocalipsis 22: 12), volverá a probar la vocación de restitución del orden propia del amor cristiano.

### § Dios y el Orden: el principio es el *Ágape*

Das Leben Gottes (...) [ist]  
ein Spielen der Liebe mit sich selbst<sup>1</sup>

**Georg W. F. Hegel**

En el primer capítulo vimos que la *philia* había ido procurando orden —y de una forma precisa, en oposición a los ardores de *érōs*— allí donde se había presentado, especialmente en el *kosmos*. En el relato que propone el cristianismo, el orden vuelve a vincularse con el amor, ahora *Ágape*, pero es un proceso que presenta rasgos ausentes en la *philia*, ya que sus pasos y sus consecuencias son propias, de ahí la idoneidad de estudiarlo al principio.

Según Leo Strauss (1899-1973), el carácter del pensamiento clásico era cosmocéntrico, no así el del pensamiento bíblico, que es teocéntrico<sup>2</sup>. Aun así —o precisamente por ello—, el relato cosmológico cristiano no podría separarse de Dios y del *Ágape*. Una de las razones son los respectivos rangos de los amores: salvo en el planteamiento de Empédocles, la *philia* no había sido una deidad en la Hélade; en el cristianismo, Él es el propio *Ágape*, por lo que los sinos de la Divinidad y del amor van

<sup>1</sup> [“La vida de Dios (...) [es] un jugar del amor consigo mismo”] Georg Wilhelm Friedrich HEGEL: *Fenomenología del espíritu* (1807), Edición bilingüe, introd., trad. y not. de Antonio Gómez Ramos, Abada y Universidad Autónoma de Madrid Ediciones, Madrid, 2010, pp. 73 y 74.

<sup>2</sup> “When I speak of the anthropocentric character of modern thought, I contrast it with the theocentric character of biblical and medieval thought, and with the cosmocentric character of classical thought” [“Cuando hablo del carácter antropocéntrico del pensamiento moderno, lo contrasto con el carácter teocéntrico del pensamiento bíblico y medieval, así como con el carácter cosmocéntrico del pensamiento clásico”, trad. prop.] Leo STRAUSS: “Progress or Return? The Contemporary Crisis in Western Civilization” (1952), en *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity. Essays and Lectures in Modern Jewish Thought*, ed. e introd. de Kenneht Hart Green, State University of New York Press, Nueva York, 1997, p. 102.

forzosamente unidos. Es un lazo que se origina con el orden primigenio, que sigue con su ruptura por la Caída y que finaliza con la voluntad de restitución del *status quo ante*.

Dante Alighieri piensa que la Creación se eleva hacia Dios, mas Johannes Scotus Erigena (ca. 810-877) ya había sellado el ciclo del orden cósmico hacía siglos al plantear que el amor no es un *perpetuum mobile*, sino su opuesto. Gracias a ello sabremos cuál es el papel del *ágape* en los pasos seguidos por el orden, del que Dios es, a la vez, origen y fin.

### § *Un orden perfecto*

The joy of concord and harmony<sup>1</sup>

**Walt Whitman**

Uno de los primeros elementos que sobresalen en el *ágape*, según hemos adelantado, es uno de los que mayor riqueza presenta al lado de la *philia*: si ella había sido un amor instaurador de orden, él es un amor restaurador del mismo. Desde un punto de vista cósmico, si en Grecia la *philia* había permitido ir con prudencia del laberinto del *kaos* a la seguridad del *kosmos*, en el cristianismo el *ágape* alienta la vuelta al orden originario.

En alemán, el prefijo *Ur-* alude a un principio absoluto, un recurso idiomático que podemos usar ahora al pensar en la primera presencia de Dios. Aludimos al “Antes... del Antes”<sup>2</sup>, a los días en que, en opinión de san Agustín, Dios “non faciebat aliquid” (Libro XI, Capítulo XII, 14)<sup>3</sup>, un tiempo en el que el Altísimo es la prueba más alta de la perfección, el *ens perfectissimum*: “Lo bueno [ἀγαθόν], lo agradable [εὐάρεστον], lo perfecto [τέλειον]” (Romanos 12: 2), al decir de Pablo (ca. siglo I)<sup>4</sup>. Seis siglos después, Pseudo Dionisio Areopagita (ca. siglos V-VI) sigue sus pasos cuando plantea que la Divinidad

<sup>1</sup> [“La alegría de la concordia y la armonía”] Walt WHITMAN: *Hojas de hierba* (1892), Edición bilingüe, introd. y trad. de Eduardo Moga, Galaxia Gutenberg y Círculo de Lectores, Barcelona, 2014, pp. 504 y 505.

<sup>2</sup> Paul VALÉRY: *La idea fija...* *Op. cit.*, p. 63.

<sup>3</sup> [“No hacía nada”] SAN AGUSTÍN: *Obras completas de san Agustín, II. Las confesiones*, Edición bilingüe, crítica y anotada de Ángel Custodio Vega, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1974 [séptima edición, 1979], p. 476.

<sup>4</sup> *Biblia de Jerusalén...* *Op. cit.*, p. 1167.

cristiana es perfecta por ser “superior a todas las cosas y define toda infinitud, desborda todo límite y nada le comprende ni limita” (*Los nombres de Dios*, Capítulo XIII, 1)<sup>1</sup>.

A la luz de los dos pasos citados, que sintetizan un océano de alusiones a la misma idea, colegimos que no es posible optimizar lo que es *perfecto* y *superior a todas las cosas*.

La versión cristiana del origen se completa con un elemento adicional, ya aludido: en el Nuevo Testamento, Dios no solo es un Ser perfecto, sino el Amor mismo: “Dios es Amor” [θεὸς ἀγάπη ἐστίν] (1 Juan 4: 8). Es una premisa de la que se sigue que Dios y el *Ágape* son expresiones puras de orden: si Dios es perfecto y el Amor es el principal rasgo del primero, el orden procurado por los dos ha de ostentar el mismo grado de perfección.

Dios, en una palabra, es *Ursprung*, *Ur-Liebe* y *Ur-Ordnung*: Principio, Amor y Orden.

La posibilidad de la ruptura se origina con “l’univers spacieux”<sup>2</sup>, en palabras de Paul Valéry. “The first and all-creating Word”<sup>3</sup>, en las de George Steiner, es un acto que pone en peligro la integridad primigenia en la que habitaban Dios y Sus virtudes: con la Creación se generan “les individualités dans l’unité”<sup>4</sup>, al decir de Victor Hugo (1802-1885), idea ya presente en Plotino (205-270)<sup>5</sup> o en Proclo<sup>6</sup>, y que alude a la autonomía de lo Creado respecto del Creador. En principio, la obra de Dios debía ser una con Él, ya

<sup>1</sup> Pseudo Dionisio AREOPAGITA: *Los nombres de Dios*, en *Obras completas. Los nombres de Dios. Jerarquía celeste. Jerarquía eclesiástica. Teología mística. Cartas varias*, ed. de Teodoro H. Martín, trad. de Hipólito Cid Blanco y present. de Olegario González, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2002 [segunda reimpresión, 2007], p. 95.

<sup>2</sup> Vale la pena leer los versos en los que el poeta galo plasma la idea: “O Vanité! Cause Première! / Celui qui régne dans les Cieux, / D’une voix qui fut la lumière / Ouvrit l’univers spacieux. / Comme las de son pur spectacle, / Dieu lui-même a rompu l’obstacle / De sa parfaite éternité; / Il se fit Celui qui dissipe / En conséquences, sin Principe, / En étoiles, son Unité” [“¡Oh Vanidad! ¡Causa Primera! / Aquel que reina en los Cielos, / Con una voz que fue la luz, / Abrió el universo espacioso. / Hastiado del puro espectáculo, / El mismo Dios rompió el obstáculo / De su perfecta eternidad. / Él se hizo Aquel que disipa, / En consecuencia, su Principio; / En estrellas, su Unidad”] Paul VALÉRY: *Cármenes* (1922), Edición bilingüe, pról. y trad. de Pedro Gandía, Visor, Madrid, 2015, pp. 128 y 129.

<sup>3</sup> [“La primera y omnicreadora palabra”, trad. prop.] George STEINER: *Real Presences: Is There Anything in What We Say?... Op. cit.*, p. 136.

<sup>4</sup> [“Las individualidades en la unidad”, trad. prop.] Victor HUGO: *Les Misérables I* (1862), ed., introd. y not. de Yves Gohin, Gallimard, París, 1973 [1995], p. 102.

<sup>5</sup> “Del Uno que es aquél [el Bien] brota la multiplicidad que hay en ésta [la Vida múltiple]. Porque no pudiendo dar cabida a la potencia que tomó de aquél, la fragmentó y de una la hizo múltiple a fin de poder sobrellevarla por partes” (VI 7, 15, 20-22). PLOTINO: *Enéadas V-VI*, introd., trad. y not. de Jesús Igal, rev. de Quintín Racionero Carmona, Gredos, Madrid, 1998, p. 443.

<sup>6</sup> “Es (...) unidad y no-unidad; y ello porque es distinto de la unidad: en cuanto ha excedido la unidad es no-unidad (...) Todo aquello que participa de la unidad es unidad y no-unidad” (3, 4 y 5). PROCLO: *Elementos de teología*, en *Elementos de teología. Sobre la Providencia, el destino y el mal*, ed. y trad. de José Manuel García Valverde, Trotta, Madrid, 2017, pp. 36-38.

que la Primera había de responder a la voluntad del Segundo<sup>1</sup>, pero el ser humano, la única criatura que, siguiendo a Strauss, “can change their «ways»”<sup>2</sup>, altera Sus planes<sup>3</sup>.

### § La unidad rota

Tout est bien sortant des mains de l'Auteur des choses,  
tout dégénère entre les mains de l'homme<sup>4</sup>

**Jean-Jacques Rousseau**

El orden ya se había visto en peligro de fisura en las primeras palabras de la Biblia, cuando “la tierra era caos [בְּהֵי] y confusión [תְּהֵי]” (Génesis 1: 2), oscilación solventada unos versículos después, en las postrimerías del día quinto, cuando “vio Dios cuanto había hecho, y todo estaba muy bien” (Génesis 1: 31)<sup>5</sup>. Adán y Eva, las grandes *individualités dans l'unité*, siguiendo ahora las palabras de Hugo, aún no habían sido alumbrados.

Finalmente, el orden se rompe cuando Eva se pliega a la serpiente y se alimenta del árbol de la sabiduría (Génesis 3: 5), del que, según Valéry, caen frutos “de désespoir et de désordre”<sup>6</sup>. No hay que olvidar que el ser humano es la criatura que la Divinidad elige para cuidar del Edén (Génesis 2: 15), Su Jardín (Ezequiel 28: 13): Adán y Eva son Sus

<sup>1</sup> Luego veremos que obedecer a Dios es amarle, una premisa que procede del Antiguo Testamento, según se lee en Deuteronomio 10: 12 y 11: 13. Dos líneas sintetizan la idea con precisión: “Hazme vivir en nombre de tu amor [יְהוָה], / y guardaré el dictamen [עֲדִית] de tu boca” (Salmo 119). *Biblia de Jerusalén...* Op. cit., p. 795.

<sup>2</sup> “The creatures of the first three days cannot change their places; the heavenly bodies change their places but not their courses; the living beings change their courses but not their «ways»; men alone can change their «ways» [“Las criaturas de los primeros tres días no pueden cambiar de lugar; los cuerpos celestes cambian de lugar pero no de rumbo; los seres vivos cambian sus rumbos pero no sus «hábitos»; solo los seres humanos pueden cambiar sus «hábitos»”, trad. prop.] Leo STRAUSS: “Jerusalem and Athens. Some Preliminary Reflections” (1967), en *Studies in Platonic Political Philosophy*, pról. de de Joseph Cropsey e introd. de Thomas L. Pangle, University of Chicago Press, Chicago y Londres, 1983, p. 153.

<sup>3</sup> Erich Fromm (1900-1980) realiza una observación etimológica que es oportuno presentar a renglón seguido de la de Strauss, ya que, no solo los hábitos son una facultad exclusiva del ser humano, la imaginación también lo es: “Observemos (...) el interesante término que la Biblia usa para designar al impulso malo: lo llama *ietzer*. La palabra *ietzer* deriva de la raíz IZR, que significa “formar”, “plasmear” (como el alfarero hace con la vasija de arcilla). El sustantivo *ietzer* significa “forma”, “estructura”, “propósito”, y, referido a la mente, “imaginación”, “recurso”, “propósito”. El término *ietzer*, por consiguiente, significa “imaginaciones” (buenas o malas). Corresponde a lo que nosotros llamaríamos “tendencia”. Lo significativo de que los malos impulsos (o los buenos) son posibles solamente a través de algo específicamente humano, la imaginación. Precisamente por esta razón solo el hombre, y no los animales, puede ser bueno o malo”. Erich FROMM: *Y seréis como dioses* (1966), trad. de Ramón Alcalde, Paidós, Barcelona, 1981 [segunda reimpresión, 1985], p. 141.

<sup>4</sup> [“Todo sale bien de las manos del Autor de las cosas, todo degenera entre las manos del hombre”, trad. prop.] Jean-Jacques ROUSSEAU: *Émile, ou de l'éducation* (1762), Edición ilustrada, introd., bibliografía, not. e índice analítico de François y Pierre Richard, Garnier Frères, París, 1967, p. 5.

<sup>5</sup> *Biblia de Jerusalén...* Op. cit., pp. 13 y 15.

<sup>6</sup> [“De desespero y de desorden”] Paul VALÉRY: *Cármenes...* Op. cit., pp. 146 y 147.

vicarios, lo que vulnera la generosidad divina y agudiza la ofensa de Eva. Escribe Ovidio que a la Humanidad le ha sido dada una cabeza en lo alto del cuerpo con el propósito de poder alzarla y contemplar el cielo (*Metamorfosis*, Libro I, 84-85)<sup>1</sup>: si ella lo hizo, no vio.

Con Adán y Eva se había presentado, en primer lugar, el tiempo de los seres humanos, el “initium” (Libro XII, Capítulo XX)<sup>2</sup> agustiniano; y, en segundo, un espacio, el Edén, el vergel con que habían sido agraciados los primeros. Uno de los rasgos del Paraíso, la armonía, es puesta en cuestión por John Milton, que vislumbra una lucha extramuros entre las potencias del Bien y del Mal, litigio que a la postre vulnera la armonía del Jardín. Es oportuno leer los versos con los que presenta a su opuesto, el Infierno<sup>3</sup>:

Before their eyes in sudden view appear  
The secrets of the hoary Deep— a dark  
Illimitable ocean, without bound,  
Without dimension; where length, breadth, and height  
And time, and place, are lost; where eldest Night  
And Chaos, ancestors of Nature, hold  
Eternal anarchy, amidst the noise  
Of endless wars, and by confusion stand (Libro II, 890-897)<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Cfr. OVIDIO: *Metamorfosis. Libros I-V... Op. cit.*, p. 233.

<sup>2</sup> “Initium (...) Hoc ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit” [“Este principio (...) para que existiera fue creado el hombre, antes del cual ningún hombre había existido”] SAN AGUSTÍN: *Obras completas de san Agustín*, XVI. *La Ciudad de Dios (1ª)* (ca. 426), Edición bilingüe, introd. y not. de Victorino Capanaga, trad. de Santos Santamarta del Río y Miguel Fuertes Lanero, rev. de Miguel Fuertes Lanero, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2000 [quinta edición (reimpresión)], p. 804.

<sup>3</sup> Es fácil vislumbrar en ellos los rasgos con que Thomas Hobbes, coetáneo y rival político de Milton, que es valedor de la *Commonwealth*, pinta el estado de naturaleza: “Wherein men live without other security, than what their own strength (...) No arts, no letters; no society; and which is worst of all, continual fear, and danger of violent death; and the life of man, solitary, poor, nasty, brutish, and short” (Primera parte, Capítulo XIII, 9) [“El ser humano vive sin más seguridad que la de su propia fuerza (...) No hay artes, no hay letras, no hay sociedad. Y lo peor es el continuo miedo y el peligro de una muerte violenta. La vida de los seres humanos es solitaria, pobre, repugnante, brutal y corta”, trad. prop.] Thomas HOBBS: *Leviathan* (1651), ed., trad. y not. de John C. A. Gaskin, Oxford University Press, Nueva York, 1996 [segunda reimpresión, 1998], p. 84.

<sup>4</sup> [“De pronto, a plena luz, pudieron verse / del ancestral abismo los secretos: / la oscuridad de un mar sin litorales, / sin longitud ni anchura que medirse; / sin espacio ni tiempo. Caos y Noche, / que al orden natural antecedieron, / presiden la anarquía, que resuena / con el fragor de guerras permanentes / que la gran confusión nutre y acrece”] John MILTON: *El Paraíso perdido* (1674), Edición bilingüe, introd., trad. y not. de Enrique López Castellón, Abada, Madrid, 2005, pp. 200 y 201.

Ya decimos que el Edén, por su parte, es el lugar luminoso, pacífico y avenido<sup>1</sup> en el que, desde luego, *anarquy* y *Chaos*, por usar las expresiones de Milton, no hallan cabida.

El Paraíso es un sitio próspero (Génesis 2: 10-15), pero solo hasta la osadía de Eva, que significa, primero, la ruptura del orden que Dios había planteado desde el principio –“To disobey God”, dice John Locke, significa que “government and order are at the end”<sup>2</sup>–; y, segundo, el principio de la era de su restauración<sup>3</sup>. He ahí la razón por la que Jesús es “el último Adán [ἔσχατος Ἀδὰμ]” (1 Corintios 15: 45)<sup>4</sup>, al decir de Pablo, una idea<sup>5</sup> que alude veladamente a la urgencia del cristianismo por subsanar la Caída<sup>6</sup>:

Así como por la desobediencia [παράκοῃς] de un hombre todos fueron constituidos pecadores [ἁμαρτωλοὶ], así también por la obediencia [ὕπακοῃς] de uno todos serán constituidos justos [δίκαιοι] (Romanos 5: 19)<sup>7</sup>.

De los muchos autores que han profundizado en el origen desde una óptica cristiana, Fiódor M. Dostoievski es uno de los que lo han hecho con más lucidez. Quizás *Los demonios* y *El sueño de un hombre ridículo* no alberguen lo más granado de su pensamiento

<sup>1</sup> “In the happy garden plac’d / Reaping immortal fruits of joy and love, / Uninterrupted joy, unrivall’d love, / In blissful solitude” (Libro III, 66-69) [“Viviendo en el jardín de las delicias / y cogiendo los frutos inmortales / de una dicha y amor que nunca acaban, /cual frutos de un gozar ilimitado, / de un amor sin rival y una gloriosa / y sin par soledad”] *Ibid.*, pp. 220 y 221.

<sup>2</sup> “To disobey God in any part of his commands, (and ’tis he that commands what reason does,) is direct rebellion; which, if dispensed with in any point, government and order are at an end” [“Desobedecer a Dios en cualquier parte de sus peticiones (y Él es el que ordena lo que hace la razón) es una rebelión directa; y, si se prescinde de ella en cualquier punto, el gobierno y el orden llegan a su final”, trad. prop.] John LOCKE: *The Reasonableness of Christianity, as Delivered in the Scriptures* (1695), en *The Works of John Locke in Nine Volumes* (Volumen 6), C. y J. Rivington, Londres, 1824 [duodécima edición], p. 11.

<sup>3</sup> Era que Fromm asocia al mesianismo: “Hay una relación dialéctica entre Paraíso y tiempo mesiánico (...) Las dos edades son la misma, en cuanto son un estado de armonía. Son distintas, en cuanto el primer estado de armonía existió solamente por el hecho de que el hombre *no* había nacido *aún*, mientras que el nuevo estado de armonía existe como resultado de que el hombre haya nacido plenamente. El tiempo mesiánico es el regreso a la inocencia, y al mismo tiempo no es ningún regreso, porque es el objetivo hacia el cual tiende el hombre después de perder su inocencia”. Erich FROMM: *Y seréis como dioses...* *Op. cit.*, p. 112. Énfasis en el original.

<sup>4</sup> *Biblia de Jerusalén...* *Op. cit.*, p. 1691.

<sup>5</sup> Y repetida primero por John Donne (1572-1631): “As the first Adam’s sweat surrounds my face, / May the last Adam’s blood my soul embrace” [“En tanto baña mi rostro el sudor del primer Adán / que la sangre del último Adán mi alma abraza”]; y, dos siglos después, por Henry D. Thoreau: “In Adam’s fall / We sinned all. / In the new Adam’s rise / We shall all reach the skies” [“En la Caída de Adán / Todos pecamos. / Con el alzamiento del nuevo Adán / Todos llegaremos a los cielos”, trad. prop.] John DONNE: *Antología poética*, Edición bilingüe, introd. y trad. de Antonio Rivero Taravillo, Alianza, Madrid, 2017, pp. 188 y 187 y Henry D. THOREAU: *Collected Poems of Henry Thoreau*, Enlarged edition, ed. de Carl Bode, Packard and Company, Chicago, 1965, p. 245.

<sup>6</sup> Juan sugiere la misma idea: “Porque Dios no ha enviado / a su Hijo al mundo / para juzgar [κρίνῃ] al mundo, / sino para que el mundo se salve [σωθῇ] por él” (Juan 3: 17). *Biblia de Jerusalén...* *Op. cit.*, p. 1548.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 1657.

político –identificado por Steiner, en su obra y en la de Lev N. Tolstói<sup>1</sup>–, mas, si lo que nos ocupa es el papel del *ágape* en la ruptura del orden primero, son libros de gran valor.

Dostoievski avanza sus primeras ideas en *Los demonios* por voz de Nikolái V. Stavroguin. En un capítulo censurado en Rusia y perdido hasta 1922, Stavroguin cuenta un sueño en el que *Acis y Galatea*, una pintura del clasicista Claude Lorraine (1600-1682), se sitúa en primer plano. El oscuro protagonista piensa que el título de la misma bien podría ser “*La edad de oro* [Золотым веком]”<sup>2</sup> ya que, en su opinión, ilustra el origen de Europa, un lugar y una época en la que advierte la presencia del Edén en la Tierra:

Eran felices e inocentes [счастливые и невинные] de la mañana a la noche; los bosques se henchían con sus alegres cánticos [веселыми песнями]; la prodigiosa abundancia [великий избыток] de sus dones virginales se expresaba a través del amor [любовь] y la más pura felicidad [простодушную радость] (...) El sueño más increíble de todos cuantos han sido soñados [самая невероятная из всех, какие были], pero ante el que la humanidad entera se ha rendido con todas sus fuerzas a lo largo de la historia; por él lo ha sacrificado [жертвовало] todo, por él los hombres han muerto en la cruz [для которой умирали на крестах] y los profetas han sido aniquilados [убивались пророки]<sup>3</sup>.

El autor de *Pobre gente* piensa en el aura y en los paisajes del Paraíso, por lo que lee el lienzo en clave edénica. No es un gesto aventurado, ya que la pintura de Lorraine solamente presenta a las personas que le dan título, una versión griega de Adán y Eva.

Dostoievski opta por no dar seguimiento al sueño de Stavroguin; donde profundiza es en *El sueño de un hombre ridículo*, un cuento escrito en primera persona y publicado cinco años después, en 1877. Allí relata la historia de su protagonista, que, después de vencer la idea del suicidio, cae dormido: Dostoievski vuelve a presentar lo onírico *qua* espacio de lo ideal –Stavroguin ya había aludido al *sueño más increíble de cuantos han sido soñados*–.

Durante su fantasía, el *hombre ridículo* viaja a las islas griegas, el mismo lugar de proporciones elíseas en el que Stavroguin había ubicado a *Acis y a Galatea* y que tanto

<sup>1</sup> Cfr. George STEINER: *Tolstoy or Dostoiévsky. An Essay in Contrast* (1960), Faber and Faber, Londres y Boston, 1980, p. 10.

<sup>2</sup> Fiódor M. DOSTOIEVSKI: *Los demonios* (1872), trad. de Fernando Otero, Alba, Barcelona, 2016, p. 779.

<sup>3</sup> *Ibid.*

nos recuerda a los *Andrii* de Tiziano (ca. 1490-1576). Allí da con un poblado que, sin signos de proponérselo, ha logrado una armonía perfecta. Absorto, presenta una clave:

¡Oh! Al instante de ver aquellos rostros, lo comprendí todo. Era una Tierra que no estaba mancillada por el pecado original [грехопадением], y donde vivía gente que no había caído [не согрешившие]; vivían en el mismo paraíso [раю] en que, según la tradición, también habitaron nuestros procreadores, con la única diferencia de que toda la Tierra [вся земля] aquí era el mismo paraíso [раем]<sup>1</sup>.

Dostoievski ya no recupera al dúo protagonizado por los solitarios Adán y Eva, sino que se aventura a dar vida a una comunidad en la que cohabitan varias generaciones. El autor de *Humillados y ofendidos* explica que el ocaso de los mayores se produce con sosiego, un rasgo diferencial con respecto a la ciudad de Dios de san Agustín, en la que su población no muere (Libro V, Capítulo XVI)<sup>2</sup>. Significativamente, la opinión sobre el “Act of Generation” (Capítulo VI, 55, 10)<sup>3</sup>, por decirlo con Locke, es la misma en los dos pensadores: si Dostoievski dice que los niños son concebidos con amor pero sin pasión, ya que tal es “la fuente [источником] de la mayoría de los pecados [грехов] de nuestra humanidad”<sup>4</sup>, el de Hipona escribe que en el Paraíso puede haber “honorabiles nuptiae” con amor pero libres del “ullo inquieto ardore libidinis” (Libro IX, Capítulo III, 6)<sup>5</sup>.

La *civitas* perfilada por el literato ruso, aun así, ha de gobernarse. Los aldeanos no solo eluden los pesares propios de la vida en común, sino que lo hacen sin leyes o regulaciones, por lo que el protagonista, fascinado, presenta un segundo rasgo clave:

Era lo suyo una especie de enamoramiento [влюбленность] mutuo [друг в друга], general [всецелая] y completo [всеобщая]<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> Fiódor M. DOSTOIEVSKI: *El sueño de un hombre ridículo* (1877), en *Cuentos*, ed. y trad. de Bela Martinova, Siruela, Madrid, 2007 [2009], p. 495.

<sup>2</sup> “Ibi nullus oritur, quia nullus moritur” [“Allí no nace nadie, porque nadie muere”] SAN AGUSTÍN: *Obras completas de san Agustín, XVI. La Ciudad de Dios (1ª)*... *Op. cit.*, p. 336.

<sup>3</sup> [“El Acto de la Procreación”, trad. prop.] John LOCKE: *First Treatise*, en *Two Treatises of Government*... *Op. cit.*, p. 180.

<sup>4</sup> Fiódor M. DOSTOIEVSKI: *El sueño de un hombre ridículo*, en *Cuentos*... *Op. cit.*, p. 497.

<sup>5</sup> [“Uniones santas (...) desordenado ardor de la concupiscencia”] SAN AGUSTÍN: *Del Génesis a la letra*, en *Obras completas de san Agustín, XV. Escritos bíblicos*, Edición bilingüe, ed. de Balbino Martín, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1958 [segunda edición, 1969], p. 821.

<sup>6</sup> Fiódor M. DOSTOIEVSKI: *El sueño de un hombre ridículo*, en *Cuentos*... *Op. cit.*, p. 498.



A lo largo del capítulo iremos viendo que, de la misma forma que la *philia* había lindado puntualmente con lo pasional –Safo o Sócrates así lo probaron–, el *ágape* es un amor que no admite veleidades libidinosas. De ahí que el enamoramiento al que se alude no sea la *f fuente de la mayoría de los pecados*, sino un lazo plácido y recíproco que ignora la lascivia.

Es, además, un amor que, al igual que la *philia*, posibilita la avenencia de sus protagonistas. El punto es que, al tiempo que la *philia* había habilitado el encuentro ciudadano con vistas, en parte, a la elaboración y adopción de las legislaciones oportunas; el *ágape*, con su sola presencia, se erige en regulador único –un rasgo advertido después por Martín Luther (1483-1546)<sup>1</sup> y Jean Calvin<sup>2</sup>–. Podríamos ilustrarlo con unas palabras de André Comte-Sponville: “Actúa como si amaras”<sup>3</sup>, adagio que recuerda a uno del santo de Hipona: “Dilige et quod vis fac” (Homilía VII, Capítulo VIII)<sup>4</sup> y a uno posterior de Thomas Mann: “Freiheit sei das Gesetz der Menschenliebe”<sup>5</sup>. El argumento es el que sigue: una vez que el amor es, a la vez, venero y garante de unos vínculos óptimos, la política ya no es precisa: la vida se rige solamente por el augusto principio del amor<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> Veamos lo que dice el agustino: “Si todo el mundo fuese cristiano (...) no serían necesarios ni útiles ni príncipes, ni los reyes, ni la espada ni el derecho. ¿Para qué les servirían cuando albergan el Espíritu Santo en su corazón que les adoctrina y que hace que no cometan injusticia contra nadie, que amen a todos, que sufran injusticia por parte de todos gustosa y alegremente, incluso la muerte? (...) Todos los cristianos tienen una naturaleza por el espíritu y por la fe para obrar bien y justamente, más de lo que se les podría enseñar con todas las leyes, y no necesitan para sí mismos ninguna ley ni ningún derecho (...) Si juzgas según el amor, resolverás fácilmente todos los asuntos, sin necesidad de los libros de derecho”. Martín LUTERO: “Sobre la autoridad secular: hasta dónde se le debe obediencia” (1523), en *Escritos políticos*, est. prel. y trad. de Joaquín Abellán, Tecnos, Madrid, 1986 [tercera edición, 2008; reimpresión, 2017], pp. 28, 29 y 64.

<sup>2</sup> Calvin propone una legislación orientada al precepto del amor: “La liberté est laissée à toutes nations de se faire telles loix qu'ils adviseront leur estre expédients, lesquelles néantmoins soyent compassées à la reigle éternelle de charité: tellement qu'ayans seulement diverse forme, elles viennent à un mesme but” (Libro IV, Capítulo XX, 15) [“La libertad se ha dado a todas las naciones para que elaboren las leyes que entiendan oportunas; las cuales, sin embargo, siguen el paso de la eterna regla de la caridad, por lo que, con diversas formas, siguen el mismo propósito”, trad. prop.] Jean CALVIN: *Institution de la religion chrétienne* (Tome second) (1560), Librairie de Ch. Meyrueis et Compagnie, París, 1859, p. 594.

<sup>3</sup> André COMTE-SPONVILLE: *Pequeño tratado de las grandes virtudes...* Op. cit., p. 275.

<sup>4</sup> [“Ama y haz lo que quieras”] SAN AGUSTÍN: *Homilías sobre la Primera Carta de San Juan a los Partos*, en *Obras completas de san Agustín, XVIII. Escritos bíblicos* (2º), Edición bilingüe, introd., not. e índ. de Pío de Luis, trad. de José Cosgaya, Miguel Fuertes Lanero y Pío de Luis, rev. de Enrique Garmón, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2003 [segunda edición (revisada)], p. 637.

<sup>5</sup> [“La libertad es la ley del amor humano”, trad. prop.] Thomas MANN: *Der Zauberberg* (1924), epíl. de Hugh Ridley y Jochen Vogt, Fischer, Fráncfort, 2008 [tercera edición, 2010], p. 652.

<sup>6</sup> *La nube del no saber*, un escrito anónimo inglés del siglo XIV, es una fuente de primer orden al respecto: “They without it [without love] profit but little or nought. It destroyeth not only the ground and the root of sin as it may be here, but thereto it getteth virtues. For an it be truly conceived, all virtues shall truly be, and perfectly conceived, and feelingly comprehended, in it, without any mingling of the intent. And have a man never so many virtues without it, all they be mingled with some crooked intent, for the which they be imperfect”. [“Sin él, el resto carece de valor. Por vía negativa, destruye el fundamento y la raíz del pecado; por vía positiva, proporciona la virtud. Y así debe ser, porque si el amor está realmente presente, incluye en él todas las virtudes de manera perfecta y consciente, y tu firme propósito no se ve afectado. Sin él, un hombre puede acumular tantas virtudes como le plazca, mas todas estarán mancilladas y desfiguradas; hasta tal punto serán imperfectas”]

El reinado en solitario del *ágape* claudica cuando Dostoievski presenta al pecado. Un día, el protagonista se da cuenta de que su visita, saludada por la población, ha alterado gravemente la vida en la misma —una repetición del rol que en el primer libro de la Biblia ostenta la serpiente—: si antes se reproducían la virtud y la perfección, ahora lo hacen el odio y el egoísmo. Fruto de la ruptura de la armonía original, salta la urgencia de volver al orden, mas ya no con los automatismos del principio, sino con elementos políticos:

Comenzaron a crearse las alianzas [союзы], pero ya de los unos en contra de los otros [друг против друга] (...) Cuando se hicieron malvados [злы], empezaron a hablar de la hermandad y la humanidad [братстве и гуманности], y comprendieron esas ideas. Cuando se hicieron criminales [преступны], inventaron la justicia [справедливость], prescribiéndose a sí mismos códigos enteros [себе целые кодексы] para custodiarla; y con el fin de salvaguardar su vigencia, impusieron la guillotina [гильотину]<sup>1</sup>.

Solo el agotamiento del orden y el amor da paso a la política. Las ideas de *justicia* y de *legislación* solo surgen después de la ruptura del *ágape*: “Empezaron a quererse más a sí mismos que a sus prójimos”<sup>2</sup>, lamenta Dostoievski, lo que da una pista de hasta qué punto han olvidado el valor con que se habían regido y cuán peligrosa ha sido su pérdida.

Las lágrimas del protagonista al presenciar con ahogo el pandemonio que ha generado su visita, es el llanto del leal cristiano que es el propio autor del cuento.

Quizá por ello, Dostoievski da un giro al rol de su personaje: después de haber sido el responsable del pecado, al *hombre ridículo* le urge ser su expiador. A sabiendas de que no es viable voltear el proceso, el protagonista piensa que su sacrificio es la única vía posible, y pide que le crucifiquen; mas su ruego es ignorado. De la cruz vale decir lo mismo que Simone Weil (1909-1943) de la ascesis: “No se la puede subir: debe uno ser llevado”<sup>3</sup>.

---

*La nube del no saber. Texto anónimo inglés del s. XIV*, Edición bilingüe, introd., trad. y not. de Maite Solana y Albert Freixa, Herder, Barcelona, 1999 [primera edición; segunda reimpresión, 2006], pp. 52 y 162.

<sup>1</sup> Fiódor M. DOSTOIEVSKI: *El sueño de un hombre ridículo*, en *Cuentos...* *Op. cit.*, p. 500.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 501.

<sup>3</sup> Simone WEIL: “Contradicción”, en *La gravedad y la gracia*, trad., introd. y not. de Carlos Ortega, Trotta, Madrid, 1994, [cuarta edición, 2007], p. 138.

El cuento de Dostoievski no es sino una representación del *ordo amoris* proyectado por el cristianismo, un proceso que podemos volver a visitar a la luz de las últimas páginas. El origen es Dios, quien por Su propia esencia no podría no ser perfecto, y que da lugar a un orden afín colapsado por el ser humano. La Unidad de Dios es, de ahí en adelante, el punto de partida<sup>1</sup>, una Arcadia –*La edad de oro* de Stavroguin– que solamente podrá ser recuperada gracias al mismo valor que la había originado, a saber: el *Ágape*, un amor que porta virtudes tales que su sola presencia libra a la Humanidad de las leyes.

Por ello, siguiendo con las ideas de pecado y orden, Tomás de Aquino (1225-1274) plantea que el quid del primero no radica en la falta en sí misma, sino en la elección, ya que un acto pecaminoso, piénsese en el que se piense, “no guarda el orden debido” (II, Cuestión 21)<sup>2</sup>. Valga recordar que, ocho siglos antes, Agustín ya había escrito sobre lo mismo: “Ita se habet omnis creatura. Cum enim bona sit, et bene potest amari, et male: bene, scilicet ordine custodito; male, ordine perturbato” (Libro XV, Capítulo XXII)<sup>3</sup>.

### § *Un origen anhelado*

Dann mit den Weltgeist selbst zu ringen,  
Wird unsrer Kräfte Hochberuf<sup>4</sup>  
**Johann W. von Goethe**

En la China del siglo IV a. C., el rey Xiang celebra un encuentro con Mencio (370-289 a. C.), uno de los grandes pensadores de la Escuela de los Letrados. Durante la vista, el

<sup>1</sup> De ahí que Friedrich Hölderlin diga: “Ser uno con todo, ésa es la vida de la divinidad”. Friedrich HÖLDERLIN: *Hiperión, o el eremita en Grecia* (1797), trad. y pról. de Jesús Munárriz, Hiperión, Madrid, 1976 [vigésimo novena edición, 2014], p. 25.

<sup>2</sup> SANTO TOMÁS DE AQUINO: *Suma de Teología* (Volumen 2), ed. dirigida por los Regentes de Estudios de las Provincias Dominicanas en España con trad. de Ángel Martínez Casado, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1989 [segunda edición], p. 212.

<sup>3</sup> [“Siendo [toda criatura] buena, puede ser con buen o con mal amor: con el bueno si se ama debidamente; con el malo si con desorden”] SAN AGUSTÍN: *Obras completas de san Agustín, XVII. La Ciudad de Dios (2º)* (ca. 426), Edición bilingüe, trad. de Santos Santamaría del Río, rev. y actualización de Miguel Fuertes Lanero, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1958 [sexta edición (actualizada), 2007], p. 205.

<sup>4</sup> [“Que fundirse a tu espíritu abrazados / será nuestro ejercicio entero y alto”] Johann Wolfgang von GOETHE: *Poemas del amor y del conocimiento*, Edición bilingüe, selecc. y pról. de Enrique Baltanás, Renacimiento, Sevilla, 2006, pp. 78 y 79.

gobernante se aventura a preguntar cuál es la forma óptima de ordenar el mundo, a lo que Mencio replica con una sola palabra: “Uniéndolo” (*El libro de Mencio*, Libro I, VI)<sup>1</sup>.

Es una respuesta que sería respaldada por el propio Dios y saludada por Alexander Hamilton (1757-1804), ya que “points out the evil and suggests the remedy” (6)<sup>2</sup>. En primer lugar, el pensador chino parte de la falta de unión, que es precisamente el punto en el que nos hallamos: después de la Caída de Adán y Eva, la Creación se ha separado de Su Hacedor, lo que ha producido una súbita ruptura del orden; y, en segundo, Mencio plantea una solución: la unidad, el fin al que el cristianismo se dirige ayudado del *ágape*.

A la religión de Jesús de Nazaret le urge recuperar el orden original, representado por Dios y por Su armonía con la Creación<sup>3</sup>, por lo que los actos de rebeldía frustran tan alto deseo. Y la restauración de la unidad primera solo es posible volviendo a obedecer Su voluntad, *id est*, respetando el precepto del *ágape*, la única vía de proteger dicha unión. Ya lo advierte Denis de Rougemont (1906-1985): “Amar a Dios es *obedecer* a Dios”<sup>4</sup>, palabras a las que Weil da la vuelta: “El que desobedece no ama”<sup>5</sup>. No son plantemientos aventurados, sino altamente precisos, ya que, en el cristianismo, la obediencia a Dios va ligada a la profesión de amor por Él: el amor al Altísimo se practica obedeciéndole.

Según es sabido, Sus dos órdenes primordiales son el amor a Sí (Deuteronomio 6: 5; Mateo 22: 37) y el amor al prójimo (Levítico 19: 18; Lucas 10: 27; Mateo 22: 39), de ahí que seguir Su voluntad sea amarLe y, a la vez, que amarLe signifique respetar Sus preceptos: “El que tenga caridad en Cristo, que cumpla los mandamientos de Cristo”

<sup>1</sup> CONFUCIO: *El libro de Mencio*, en *Los cuatro libros*, trad., introd. y not. de Joaquín Pérez Arroyo, Paidós, Barcelona, 2002 [segunda impresión, 2015], p. 219.

<sup>2</sup> [“Señala el mal al tiempo que sugiere el remedio”, trad. prop.] Alexander Hamilton: “Concerning dangers from war between the States”, en Alexander HAMILTON, James MADISON y John JAY: *The Federalist Papers... Op. cit.*, p. 34.

<sup>3</sup> Es un deseo percibido por Albert Camus (1913-1960): “L’unité du monde qui ne s’est pas faite avec Dieu tentera désormais de se faire contre Dieu” [“La unidad del mundo que no se había hecho con Dios, ahora se procurará hacer contra Dios”, trad. prop.], palabras que no solo ilustran cuál era el clima político en la Europa de la segunda mitad del siglo XIX, sino que clarifican, además, que la pretendida *unité du monde* no había salido adelante. Albert CAMUS: *L’homme révolté* (1951), Gallimard, París, 2000, p. 86.

<sup>4</sup> Denis de ROUGEMONT: *El amor y Occidente* (1939), trad. de Antoni Vicens, Kairós, Barcelona, 1979 [novena edición, 2006], p. 69. Énfasis en el original.

<sup>5</sup> Simone WEIL: “Reflexiones sobre el buen uso de los estudios escolares como medio de cultivar el amor a Dios”, en *A la espera de Dios* (1942), pról. de Carlos Ortega, pref. de Joseph-Marie Perrin, trad. de María Tabuyo y Agustín López, Trotta, Madrid, 1993 [quinta edición, 2009], p. 72.

(*Carta primera a los Corintios*, XLIX, 1)<sup>1</sup> dice Clemente (ca. siglo I) en uno de los principales escritos no admitidos en el *corpus* del Nuevo Testamento. De mayor predicamento, probablemente por ser parte del mismo, gozan unas palabras del Evangelio de Juan:

El que tiene mis mandamientos [ἐντολάς]  
y los lleva a la práctica,  
ése es el que me ama [ἀγαπῶν];  
y el que me ame [ἀγαπῶν]  
será amado [ἀγαπηθήσεται] de mi Padre [πατρός];  
y yo le amaré [ἀγαπήσω] y me manifestaré a él (Juan 14: 21)<sup>2</sup>.

Entiéndese así que la *libido sciendi* de Eva, que la Escritura eleva a *crimen laesae majestatis divinae*, ostente la gravedad que ostenta. Al punto que las repercusiones de la osadía siguen sintiéndose milenios después de que sea puesta en papel. No es azaroso que, aún en el siglo XIX, Søren Kierkegaard (1813-1855) pronuncie unas palabras en las que vuelve a latir el deseo de paliar la Caída con urgencia: “El amor impide que el pecado exista”<sup>3</sup>.

Hay una línea que une la orden de Pedro (ca. siglo I) de practicar el amor, “pues el amor cubre multitud de pecados [ἀγάπη καλύπτει πλῆθος ἁμαρτιῶν]” (1 Pedro 4: 8)<sup>4</sup>, con el postulado del pensador danés, prueba de la presencia de las ideas genuinas a las que aludimos al principio, que se repiten a lo largo del pensamiento cristiano igual que los motivos de una melodía, con o sin variaciones, respondiendo siempre a la nota original.

Al tiempo que según qué *loci* son visitados con asiduidad, los hay que solo son visitados puntualmente. Opuestos en su posición con respecto a lo pasional, *ágape* se ha unido oportunamente a *éros*, una peculiaridad a la que Irving Singer alude con la fórmula “ascenso místico”<sup>5</sup> y que halla uno de sus más célebres capítulos en la transverberación

<sup>1</sup> SAN CLEMENTE: *Carta primera a los Corintios* (ca. siglos I-II), en *Padres apostólicos y apologistas griegos (s. II)*, introd., not. y vers. española de Daniel Ruiz Bueno, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2002, p. 204.

<sup>2</sup> *Biblia de Jerusalén...* Op. cit., p. 1572.

<sup>3</sup> Søren KIERKEGAARD: *Las obras del amor. Meditaciones cristianas en forma de discursos* (1847), present. de Miguel García-Baró, trad. de Demetrio Gutiérrez Rivero, rev. de Victoria Alonso, Sígueme, Salamanca, 2006, p. 356.

<sup>4</sup> *Biblia de Jerusalén...* Op. cit., p. 1593.

<sup>5</sup> Irving SINGER: *La naturaleza del amor 1...* Op. cit., pp. 192 y ss.

de Teresa de Ávila (1515-1582)<sup>1</sup>, un episodio que la carmelita plasma “with far deeper zeal of holier love”<sup>2</sup>, según rezan dos versos de William Wordsworth (1770-1850)<sup>3</sup>.

A ello se suma que *ágape* adopta dos rasgos propiamente eróticos. El primero es su potencial elevador, el *ascenso* de Singer, ya que los dos posibilitan la participación de Ideas puras: la Belleza y el Bien en el caso de *érōs*, y Dios en el de *ágape*. El segundo es su virtud reunificadora, en una línea próxima a la del discurso de Aristófanes en el *Banquete*.

Según es sabido, el comediógrafo cuenta allí que *érōs* es la potencia que une a las personas de sexo opuesto, laminadas por Zeus después de haber asaltado el cielo (*Banquete*, 190b-d)<sup>4</sup>—los gritos de Prometeo se oyen al fondo<sup>5</sup>—. Es una versión que guarda paralelismos con el relato de la Caída, una vez que ir al árbol prohibido significaba retar a Yahvé —y Eva lo sabía—. De igual forma, el *ágape* se propone agrupar al Todo con el Todopoderoso<sup>6</sup>. Desde la perspectiva del ser humano, el resultado es el mismo: la limitación de su potencial —el corte en dos en Atenas, la salida del Edén y la seguridad de la muerte<sup>7</sup> en Jerusalén (Génesis 3: 22-23)—; desde la de las divinidades, el castigo de Zeus

<sup>1</sup> En el castellano de su época, Teresa cuenta lo que ha pasado con una claridad que permite vislumbrar la agitada presencia de *érōs* en su unión con Dios: “Víale en las manos [al querubín que se le había aparecido] un dardo de oro largo, y al fin de el hierro me parecía tener un poco de fuego; éste me parecía meter por el corazón algunas veces y que me llegava a las entrañas; al sacarle, me parecía las llevaba consigo y me dejava toda abrasada en amor grande de Dios. Era tan grande el dolor que me hacia dar aquellos quejidos y tan excesiva la suavidad que me pone este grandísimo dolor”. SANTA TERESA DE JESÚS: *Libro de la vida* (ca. 1588), en *Obras completas*, ed. de Efrén de la Madre de Dios y Otger Steggink, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1962, p. 131.

<sup>2</sup> [“Con el más profundo ardor / de un amor sagrado”] William WORDSWORTH: *La abadía de Tintern*, Edición bilingüe, trad. e introd. de Gonzalo Torné, Lumen, Barcelona, 2012, pp. 32 y 33.

<sup>3</sup> Antonio Negri y Michael Hardt no se sorprenden de que santa Teresa use las palabras que usa: “This same process of love as unification is also expressed in many different religious traditions, especially in their mystical registers: love of God means merging in the divine unity. And it is not so surprising that such notions of mystical union often use the conventional language of romantic love” [“El mismo proceso de amor como unificación ha sido expresado en diferentes tradiciones religiosas, especialmente en su registro místico: el amor de Dios significa fundirse en la unidad divina. Y no es sorprendente que dichas nociones de unión mística usen frecuentemente el lenguaje convencional del amor romántico”, trad. prop.] Michael HARDT y Antonio NEGRI: *Commonwealth*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, 2009, p. 183.

<sup>4</sup> Cfr. PLATÓN: *Banquete*, en *Diálogos III. Fedón, Banquete, Fedro...* *Op. cit.*, pp. 223-224.

<sup>5</sup> Weil vincula a Prometeo con el cristianismo y, más precisamente, con la figura de Jesús: “La historia de Prometeo es como la refracción en la eternidad de la pasión de Cristo. Prometeo es el cordero degollado desde la fundación del mundo”. Simone WEIL: *Intuiciones precristianas...* *Op. cit.*, p. 93.

<sup>6</sup> Y dar la vuelta a lo que se dice en *La nube del no saber*: “A man falleth evermore deeper and deeper in sin, and further and further from God” [“El hombre se hunde más y más en el pecado y se encuentra cada vez más alejado de Dios”] *La nube del no saber...* *Op. cit.*, pp. 38 y 150.

<sup>7</sup> Soloviev opina que la separación y la muerte son prácticamente lo mismo: “La separación de los sexos, que no es eliminada por esa mutua unión exterior y pasajera que se realiza en el acto procreador de la especie, esa separación entre los elementos masculino y femenino del ser humano es ya de por sí un estado de desintegración y un principio de muerte”. Vladimir SOLOVIEV: *El significado del amor...* *Op. cit.*, p. 84.

se produce ahora al revés: por la osadía de Eva, la escisión lastima principalmente a Dios, un Ser aislado de Su obra, lo que aviva Su voluntad de volver a unificarse con ella.

La vía que articula dicha voluntad es la presentación del *telos* que provee al *ágape* de una senda, la vuelta al punto de partida: un orden originario –y último– a la zaga del “Gran Uno”<sup>1</sup> de Lao Tse (ca. 601-531 a. C.), del “todas las cosas son una” (fr. 26 [50])<sup>2</sup> de Heráclito o del “uno con el uno” (Svetasvatara Upanishad, 6)<sup>3</sup> de los *Upanishads*. Tolstói lo plantean con extraordinaria claridad: el amor es “la restauración de la unidad”<sup>4</sup>.

En el Paraíso, el último libro de la *Comedia*, Dante escribe unos versos que pasan por ser una de las versiones más logradas del deseo de unificación *agápica*, precisamente porque ya avistan la orilla. Igual que en las palabras de Aristófanes habíamos oído los pensamientos de Platón, ahora, en las de Beatriz<sup>5</sup>, sucede lo propio con los de Dante:

Le cose tutte quante  
hanno ordine tra loro, e questo è forma  
che l'universo a Dio fa simigliante.  
Qui veggion l'alte creature l'orma  
dell'eterno valore, il qual è fine  
al quale é fatta la toccata norma.  
Nell'ordine ch'io dico sono accline  
tutte nature, per diverse sorti,  
piú al principio loro e men vicine (...)  
La provedenza, che cotanto assetta,  
del suo lume fa 'l ciel sempre quieto

<sup>1</sup> Lao TSE: *Tao Te Ching. Los libros del Tao*, Edición bilingüe, trad., pról., introd. y est. prel. de Iñaki Preciado Idoeta, present. de María Teresa Román, Trotta, Madrid, 2006, p. 211.

<sup>2</sup> “De todas las cosas, una sola, y de una sola, todas (...) No escuchándome a mí, sino a la razón, sabio es reconocer que todas las cosas son una” (frags. 25 [10] y 26 [50]) Alberto BERNABÉ: “Heráclito de Éfeso”, en *Fragments presocráticos: de Tales a Demócrito...* Op. cit., p. 159.

<sup>3</sup> Joan MASCARÓ (recop.): *Upanishads*, Edición bilingüe, vers. e introd. de Joan Mascaró, ed. de José Manuel Abeleira, Penguin, Barcelona, 2015, p. 199.

<sup>4</sup> Lev N. TOLSTÓI: *Diarios (1847-1894)*, ed. y trad. de Selma Ancira, Acantilado, Barcelona, 2002 [primera reimpresión, 2008], p. 415.

<sup>5</sup> Miguel de Unamuno (1864-1936) opina que Beatriz personifica la teología en la *Comedia* de Dante, igual que Helena la cultura en el *Fausto* de Johann W. von Goethe o Dulcinea la gloria en *Don Quijote* de Miguel de Cervantes (1547-1616). Cfr. Miguel de UNAMUNO: *Del sentimiento trágico de la vida* (1912), en *Obras completas* (Volumen X), ed. e introd. de Ricardo Senabre, Ediciones de la Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2009, p. 529.

nel qual si volge quel c'ha maggior fretta (Canto I, 103-111 y 121-123)<sup>1</sup>.

Al aludir al *eterno valore* y agregar que *tutte nature* se orienta hacia Él<sup>2</sup>, Beatriz presenta el *telos* al que aludimos: la vuelta al lugar en que solo habita Dios, signo de lo perfectamente ordenado, ahora en recuperada armonía con la Creación. Igual que un par de Sísifos celestes, orden y *ágape* han de completar su camino y alcanzar el final del mismo, que es su principio. En palabras de sir Thomas Browne (1605-1682), el polímata inglés<sup>3</sup>:

All things began in order, so shall they end, and so shall they begin again; according to the ordainer of order and mystical mathematicks of the city of heaven (Capítulo V)<sup>4</sup>.

Podría oponerse que el vate habría reservado premeditadamente su palabra más sonora, el último verso de su *opus magnum*, con el propósito de plantear que el amor, lejos del procurar el reposo, es la potencia “che move il sole e l’altre stelle” (Canto XXIII, 144)<sup>5</sup>. La pregunta es: ¿adónde los mueve? Beatriz, en línea con Boecio (480-525)<sup>6</sup>, ya la había

<sup>1</sup> [“Las cosas un constante / orden entre sí guardan, y de éste es forma / que hace al cosmos a Dios ser semejante. / Del eterno valor aquí la horma / ven todas las criaturas, que él es meta / a la que tiende la mentada norma. / Al orden que te digo se sujeta, / de una manera u otra, toda hechura, / pues, cerca o lejos, por su amor se inquieta (...) La providencia, que por todo mira, / con su luz tiene al cielo siempre quieto / en el que el más apresurado gira”] Dante ALIGHIERI: *Comedia* (Volumen 3: Paraíso), Edición bilingüe, trad., pról. y not. de Ángel Crespo, Seix Barral, Barcelona, 1977 [cuarta reimpresión, 2011], pp. 10-13.

<sup>2</sup> “Y como la Bondad todo lo atrae hacia sí y congrega a todo lo que está disperso porque es Deidad principio de unidad y que une, todo tiende hacia Ella como su principio, su unión y su meta” (*Los nombres de Dios*, Capítulo IV, 4). Pseudo Dionisio AREOPAGITA: *Los nombres de Dios*, en *Obras completas...* *Op. cit.*, p. 34.

<sup>3</sup> En la *Ética*, escrita solo unos años después, unas líneas de Spinoza podrían servir de réplica a las de Browne: “Y como las cosas que podemos imaginar con facilidad, nos son más agradables que las demás, es obvio que los hombres prefieran el orden a la confusión, como si el orden fuera algo en la Naturaleza, aparte de una relación a nuestra imaginación. Y dicen que Dios creó todo con orden, y de este modo esos mismos atribuyen, sin saberlo, imaginación a Dios; a menos que quieran que Dios, providente con la imaginación humana, haya dispuesto todas las cosas del modo que más fácilmente pudieran imaginarlas. Y quizá no les detenga siquiera el hecho de que se encuentran infinitas cosas que superan con mucho nuestra imaginación, y muchísimas que la confunden a causa de su debilidad” (Primera parte. De Dios, Apéndice, g. 38). Baruch SPINOZA: *Ética demostrada según el orden geométrico* (ca. 1661-1675), ed. y trad. de Atilano Domínguez, Trotta, Madrid, 2000, p. 72.

<sup>4</sup> [“Todo empezó en orden; así finalizará y así volverá a empezar, según el ordenador del orden y místico matemático de la ciudad celestial”, trad. prop.] Thomas BROWNE: *The Garden of Cyrus* (1658), en *The Works of Sir Thomas Browne* (Volume II), ed. de Simon Wilkins, George Bell and sons, Londres, 1888, p. 562.

<sup>5</sup> [“Que mueve al sol y las demás estrellas”] Dante ALIGHIERI: *Comedia* (Volumen 3: Paraíso)... *Op. cit.*, pp. 398 y 399.

<sup>6</sup> “Éste es el amor verdadero, común a todos los seres. [Hic est cunctis communis amor] / Todos ansían unirse a Él, sumo bien y fin universal, [Repetuntque boni fine teneri] / porque no tienen otra manera de subsistir [Quia non aliter durare queant] / más que retornando, conducidos por el amor, [Nisi conuerso rursus amore] / hacia la causa que les dio el ser [Refluant causae quae dedit ese]” (Libro IV, VI, 44-48). BOECIO: *La consolación de la Filosofía* (ca. 524), introd., trad. y not. de Pedro Rodríguez Santidrián, Alianza, Madrid, 1999 [segunda edición; primera reimpresión, 2019], p. 168.



respondido: *è fine*, Él, que alienta, con portentoso vigor, la vuelta de Su Creación –con razón dice Max Scheler (1874-1928) que el Amor del Dios cristiano es “totalitario”<sup>1</sup>–.

El Todo procede del mismo lugar y, con amorosa lealtad, a él vuelve<sup>2</sup>. Las agitaciones se pierden a lo último, donde solo cabe la calma que procura la reunión con Dios, “en quien no hay cambio [παρλλαγή] ni fase de sombra [ἀποσκίασμα]” (Santiago 1: 17)<sup>3</sup>.

Unas palabras de Erigena son el corolario los tres estadios visitados, a saber: “Amor es el fin y el reposo inmóvil del movimiento natural de todos los seres que están en movimiento” (Libro I, Definición del amor, 519B)<sup>4</sup>. Primero, la prístina presencia de Dios; segundo, el generoso alumbramiento de la Creación y la posterior ruptura del orden original; y tercero, el *fatum* del Todo: su regreso a Él. Finalmente, después de penar durante un largo y lento proceso, vuelve la calma en el seno de *Deus sive Ágape*: un Amor que ya no significa éxtasis o vínculo, sino re-*conciliatio* de la Creación y de Su Creador.

Justo al ir a salir del sueño, el protagonista de *El sueño de un hombre ridículo*, aún febril por los remordimientos, lidia con la misma zozobra con la que lidiaba Dante al contar su *descensus ad Inferos*. Es probable que, de haberse prolongado el cuento, el personaje de Dostoievski hubiera seguido un proceso idéntico al del autor de la *Vita nouva*. Ayudado por Dante, de la misma forma que él había sido ayudado a su vez por Virgilio (70-19 a. C.), podría haber pasado por el Purgatorio y, después, haber contemplado plácidamente el Cielo, cuando luce, igual que en *Il Paradiso* de Tintoretto (1518-1594), *sempre quieto*.

<sup>1</sup> Max SCHELER: *Ordo amoris* (1916), ed. de Juan Miguel Palacios y trad. de Xavier Zubiri, Caparrós, Madrid, 1996, p. 46.

<sup>2</sup> Al respecto, Soloviev alega lo siguiente: “Dios, en cuanto uno, aun distinguiendo de sí a lo que es propiamente otro, es decir, a todo lo que no es Él mismo, lo une consigo concibiéndolo junto y al mismo tiempo en la forma de la absoluta perfección y por tanto como unidad (...) Esta unidad ideal (...) [es] a la que nuestro mundo aspira y (...) constituye el final del proceso cósmico e histórico”. Vladimir SOLOVIEV: *El significado del amor...* *Op. cit.*, p. 100.

<sup>3</sup> *Biblia de Jerusalén...* *Op. cit.*, p. 1783.

<sup>4</sup> “El amor es la conexión y el vínculo por el que la totalidad de todos los seres se une por la amistad inefable y por la unidad indisoluble (...) Amor es el fin y el reposo inmóvil del movimiento natural de todos los seres que están en movimiento, más allá del cual ningún movimiento de la criatura se persigue” (Libro I, Definición del amor, 519B). Juan Escoto ERIÚGENA: *Sobre las naturalezas* (Periphyseon), introd. y not. de Lorenzo Velázquez, trad. de Pedro Arias y Lorenzo Velázquez, EUNSA, Navarra, 2007, p. 182.

## § Humanidad: el *ágape* y la Ley

Hemos nacido en un reino:  
obedecer al dios es la libertad<sup>1</sup>

Séneca

La elevación del *érōs* platónico es respondida por el cristianismo: el amor, ahora *ágape*, en lugar de subir, se precipita desde su áureo origen –la “fonte escondida”<sup>2</sup> a la que alude San Juan de la Cruz (1542-1591)– y alcanza a los seres humanos. La fe cristiana presenta una idea<sup>3</sup> según la cual, si *érōs* se eleva y la *philia* guarda la misma posición –una que cabe pensar horizontal–; el *ágape*, primero, es alumbrado por Dios; segundo, recibido por la Humanidad; y, tercero, vertido en Él, un proceso en tres fases, igual que el del cosmos.

En *Eros y ágape*, Anders Nygren (1890-1978) plantea que el segundo, en clara oposición al primero, es un amor pulcramente altruista, por lo que Dios, al crear a los seres humanos y procurarles Su Amor, habría realizado una generosa entrega de Sí<sup>4</sup>. Ya hemos visto que la obediencia es una de las cláusulas del vínculo con Él, lo que complica una lectura del *ágape* limitada a la perspectiva caritativa sugerida por el autor sueco.

Por ello, es oportuno ir al Tanaj y profundizar en el vínculo que une a Yahvé con el pueblo hebreo. Nuestro propósito es, primero, saber si son adecuadas las palabras de Strauss que dicen que, según la Biblia, lo que precisa la Humanidad es “the life of obedient love”<sup>5</sup>; y, segundo, clarificar el lazo posterior, vía *ágape*, entre Dios y los cristianos.

<sup>1</sup> SÉNECA: *Sobre la vida feliz*, en *Diálogos*, introd., trad. y not. de Juan Mariné Isidro, rev. de Juan Gil, Gredos, Madrid, 2000 [segunda reimpresión, 2008], p. 287.

<sup>2</sup> SAN JUAN DE LA CRUZ: *Poesía*, en *Obras completas*, ed. e introd. general de Maximiliano Herráiz, Sígueme, Salamanca, 2007 [cuarta edición], pp. 68-69.

<sup>3</sup> Es una originalidad parcial, digámoslo pronto, una vez que la religiosidad de Oriente, según veremos, ya había adelantado que lo propio del amor divino es caer desde los Cielos.

<sup>4</sup> Cfr. Anders NYGREN: *Eros y ágape: la noción cristiana del amor y sus transformaciones* (1930-1936), trad. de José A. Bravo, Sagitario, Barcelona, 1969, p. 203.

<sup>5</sup> “To put it very simply and therefore somewhat crudely, the one thing needful according to Greek philosophy is the life of autonomous understanding. The one thing needful as spoken by the Bible is the life of obedient love. The harmonizations and synthesizations are possible because Greek philosophy can use obedient love in a subservient function, and the Bible can use philosophy as a handmaid; but what is so used in each case rebels against such use, and therefore the conflict is really a radical one” [“Por decirlo de una forma simple y por tanto rudimentaria, según el pensamiento griego, lo único que precisa la vida es el entendimiento autónomo; según la Biblia, la vida del amor obediente. La armonía y síntesis son posibles porque el pensamiento griego puede dar al amor obediente una función subordinada, al tiempo que la Biblia puede dar a la filosofía la función de sierva. Mas lo que se usa en cada caso se levanta contra tal uso, por lo que el conflicto es radical”, trad. prop.]

## § Berith, la Alianza hebrea

Volveos a mí (...) y yo me volveré a vosotros<sup>1</sup>**Zacarías 1: 3**

En el Génesis, Dios castiga la Caída con rigor, que no solo había significado una vulneración de Sus órdenes, sino el propósito, más problemático aún, de alcanzar Su altura. La serpiente, con aviesa precisión –“Les a sifflé”<sup>2</sup>, dice gráficamente Valéry–, presenta a Eva una posibilidad que suena próxima y succulenta: “Ser como dioses”:

Dios sabe muy bien que el día en que comáis de él se os abrirán los ojos y seréis como dioses [הַיִּתְם כְּאֱלֹהִים], conocedores del bien [טוֹב] y del mal [רָע:] (Génesis 3: 4-5)<sup>3</sup>.

En el Éxodo, el libro que sigue al Génesis, Yahvé, después de haber salvado a los judíos de la esclavitud en Egipto, pide a Moisés que suba al Sinaí y pronuncia el Decálogo (Éxodo 20: 1-17), el primer *corpus* de leyes dictado por la Divinidad en ser plasmado por escrito<sup>4</sup>, que ha de ser compartido con el pueblo hebreo con vocación de seguimiento.

Presenciados a la vez, de los dos episodios se colige que uno de los propósitos de Yahvé es ganar la obediencia<sup>5</sup> perdida en el Edén: “Si de veras me obedecéis [תִּשְׁמְעוּ] (...), seréis mi propiedad personal entre todos los pueblos” (Éxodo 19: 5)<sup>6</sup>. La Divinidad prueba al principio con la liberación del yugo faraónico y con la provisión del espacio que va del Nilo al Éufrates, prometido a la progenie de Abraham (Génesis 15: 18), ayuda que generaría en los hebreos un debe –no es azaroso que, en alemán, *Schuld* signifique, a la vez, culpa y deuda–. Es un proyecto que sigue con la elaboración de leyes orientadas a

Leo STRAUSS: “Progress or Return? The Contemporary Crisis in Western Civilization”, en *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity. Essays and Lectures in Modern Jewish Thought...* *Op. cit.*, p. 104.

<sup>1</sup> *Biblia de Jerusalén...* *Op. cit.*, p. 1385.

<sup>2</sup> [“Les silbó”] Paul VALÉRY: *Cármenes...* *Op. cit.*, pp. 130 y 131.

<sup>3</sup> *Biblia de Jerusalén...* *Op. cit.*, p. 17.

<sup>4</sup> Cfr. Rémi BRAGUE: *La ley de Dios: historia filosófica de una alianza* (2008), trad. de José Antonio Millán Alba, Encuentro, Madrid, 2011, p. 73.

<sup>5</sup> El profesor Brague no lee la Alianza hebrea de la misma forma: “La finalidad de los mandamientos no es imponer la obediencia, sino la entrada en las costumbres divinas. Entrar en la tierra de Dios es también, en consecuencia, entrar en la intimidad de su morador (...) El fondo de la ley no es otro que la vida con la divinidad”. *Ibid.*, p. 84.

<sup>6</sup> *Biblia de Jerusalén...* *Op. cit.*, p. 94.

regir la vida de los auxiliados<sup>1</sup>, una salvedad respecto al vínculo de Yahvé y Noé, cuando, después del Diluvio, el primero había dicho que Su relación con la Humanidad iba a limitarse a Su voluntad de no volver a eliminar a las especies (Génesis 9: 8-17).

Las leyes, igual que en *El sueño de un hombre ridículo*, solo surgen en la Torá a raíz de la pérdida de la “childlike innocence”<sup>2</sup>, por usar la expresión de Henry James (1843-1916)<sup>3</sup>. Steiner plasma la idea con sagacidad: “In the Judaic perception, the language of the Adamic was that of love, [but] the grammars of fallen man are those of the legal code”<sup>4</sup>.

Sobre el Decálogo, Baruch Spinoza opina lo siguiente: “Las leyes reveladas por Dios a Moisés [Leges Mosi a Deo revelatas] no fueron otra cosa que el derecho particular del Estado hebreo [jura singularis Hebræorum imperi] y (...), por tanto, ningún otro tenía obligación de aceptarlas [ac proinde easdem præter hos neminem recipere debuiss] (...) mientras durara su Estado [nisi stante ipsorum imperio]” (Prefacio, 9-10)<sup>5</sup>. Ello, en oposición a las promulgadas posteriormente por Jesús y los apóstoles, que, según el pensador holandés, habrían sido dadas a la Humanidad, en lugar de a un solo pueblo<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> “La naturaleza de la ley Judía es muy evidente en el significado de la palabra *torah* que significa “dirección”, “instrucción” y “ley”. *La Torá es una ley que dirige al hombre instruyéndolo en el modo de actuar rectamente*. Erich FROMM: *Y seréis como dioses...* Op. cit., p. 164. Énfasis en el original.

<sup>2</sup> “In a state of childlike innocence, the state of our primitive parents before the Fall” [“En un estado de inocencia infantil, el estado de nuestros padres primigenios antes de la Caída”, trad. prop.] Henry JAMES: *The Golden Bowl* (1904), Methuen & Co, Londres, 1905, p. 238.

<sup>3</sup> Hecho que altera al Lucifer de Milton: “Who can (...) / introduce / Law and edict on us, who without law / Err not?” (Libro V, 794-799) [“¿Quién puede decretar normas o leyes / a los que, sin mandatos, nunca yerran?”] Y, significativamente, hace lo propio con el Satán de Mark Twain (1835-1910): “¿Qué tipo de conocimiento [habían adquirido Adán y Eva al comer del árbol prohibido]? ¿Conocimiento útil? No, tan solo el conocimiento de que había algo que era el bien y algo que era el mal, y de cómo hacer el mal. Antes no sabían hacerlo, por lo que hasta ese momento todos sus actos habían sido sin mácula, libres de culpa y de pecado”. En las dos citas late una idea sobre la que volveremos: es la presencia de la ley la que da lugar a la posibilidad del pecado, según advierte Pablo: “Sin ley [νόμου] el pecado [ἁμαρτία] estaba muerto” (Romanos 7: 8). John MILTON: *El Paraíso perdido...* Op. cit., pp. 406 y 407; Mark TWAIN: *Cartas desde la Tierra* (1904), trad. de Christine Monteleone y epíl. de Roberto Blatt, Trama, Madrid, 2006, p. 34 y *Biblia de Jerusalén...* Op. cit., p. 1653.

<sup>4</sup> [“Según la percepción judaica, el lenguaje adámico era el del amor, [pero] la gramática del ser humano caído es la del código legal”, trad. prop.] George STEINER: “A Note on Kafka’s ‘Trial’” (1992), en *No Passion Spent. Essays 1978-1996*, Faber and Faber, Londres, 2010, p. 337.

<sup>5</sup> Baruch SPINOZA: *Tratado teológico-político* (1670), trad., introd. histórica, not. e índ. de Atilano Domínguez Basalo, Alianza, 1986 [1997], p. 69.

<sup>6</sup> “Pablo concluye, finalmente, diciendo que, puesto que Dios es Dios de todas las naciones, es decir, igualmente propicio a todos, y puesto que todos habían estado por igual bajo la ley y el pecado, Dios envió a su Cristo a todas las naciones [omnibus nationibus], para que librara a todos por igual de la esclavitud de la ley [omnes æque a servitute legis liberaret], a fin de que obraran bien [bene agerent], no ya por mandado de la ley [ne amplius ex mandato Legis], sino por una constante decisión interior [sed ex constanti animi decreto]. Pablo enseña, pues, exactamente lo que nosotros intentamos probar” (La elección de los hebreos, 54). *Ibid.*, p. 130.

La *Berith* (ברית) es la Alianza que sellan Yahvé y el pueblo elegido, un pacto que no precisa solamente del dictado de un *derecho particular del Estado*, al decir de Spinoza, sino de su asunción y posterior seguimiento<sup>1</sup>. De ahí que, en el Deuteronomio, el quinto y último libro de la Torá, Moisés vuelva a salir a palestra y pronuncie las siguientes palabras:

Nuestro compromiso consiste en poner en práctica todos estos mandamientos ante Yahvé nuestro Dios, como él nos ha mandado [מִצְוָה] (Deuteronomio 6: 25)<sup>2</sup>.

La alianza ha sido ultimada. De ahí en más, Yahvé seguirá protegiendo a los elegidos y, a cambio, ellos guardarán Sus preceptos (Deuteronomio 7: 12-15). En orden a proteger la vigencia de la *Berith*, a lo largo del Nuevo Testamento se producen varias renovaciones de la misma: vale pensar en Génesis 15: 18, ya aludido; o en la celebración de la asamblea de Siquén que se cuenta en Josué 24: 24-26, el primer y último paso en que las Sagradas Escrituras aluden oportunamente al *sefer torat elohim*, “el libro de la Ley de Dios”<sup>3</sup>.

En virtud de lo escrito, el “*protego ergo obligo*” no ha sido solo el “*cogito ergo sum* des Staates”<sup>4</sup>, según plantea Carl Schmitt (1888-1985), sino que lo había sido primero del vínculo que une a Yahvé con el pueblo de Israel. Al decir de Strauss, la *Berith*, en lugar de

<sup>1</sup> A las obligaciones generadas por la *Berith*, y a la relevancia de la misma, aluden los siguientes pasos de Bernard M. Levinson: “It is the consent that a particular group of men and women actually did give. They are bound only because they gave it (...) Israel’s covenant is collective from the beginning, generating obligations not only between God and humankind but between every Israelite and every other (...) Israel was constituted as a people at Sinai when Yahweh revealed himself as the God who enters into a covenantal relationship with his people. The divine proclamation of covenantal law is as much a moment of creation as when God spoke to bring the world into being in Genesis” [“Es el consentimiento que un grupo concreto de hombres y mujeres realmente dio. Están comprometidos solo porque lo dieron (...) La Alianza de Israel es colectiva desde el principio, generando obligaciones no solo entre Dios y la humanidad, sino entre cada israelí y el resto (...) Israel fue constituido pueblo en el Sinaí, cuando Yahvé se mostró a sí mismo como el Dios que establece una alianza con su gente. La proclamación divina de la alianza es un momento de creación, igual que cuando Dios dio origen al mundo en el Génesis”, trad. prop.] Bernard M. LEVINSON: “Covenant: God’s Law and the People’s Consent”, en Michael WALZER, Menachem LORBERBAUM y Noam J. ZOHAR (eds.): *The Jewish Political Tradition. Volume One: Authority*, Yale University Press, Yale, 2000, pp. 8, 9 y 24.

<sup>2</sup> *Biblia de Jerusalén...* Op. cit., p. 207.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 277.

<sup>4</sup> [“*Protego ergo obligo* (...) [es] el *cogito ergo sum* del Estado”, trad. prop.] Carl SCHMITT: *Des Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien*, Duncker & Humblot, Berlín, 1963, p. 53.

ser un pacto libre, es uno que “God commanded man to perform”<sup>1</sup>: las leyes se han vuelto urgentes después de los largos y licenciosos siglos que dieron paso al Diluvio<sup>2</sup>.

Una de las claves del proceso es que las obligaciones asumidas por el pueblo judío proceden de un acto original de amor por parte de Dios, ya que el rescate de Egipto, dice Moisés, “ha sido por el amor [אַהֲבָה]” (Deuteronomio 7: 8)<sup>3</sup> de Yahvé. El propio Spinoza piensa que la de los hebreos con su Divinidad es “una alianza [fœdus] nueva y eterna, de conocimiento, amor [amoris] y gracia” (De la vocación de los hebreos, 55)<sup>4</sup>. En las próximas páginas, con el *Hesed* de Bernard M. Brady<sup>5</sup> y el *Nomos* de Irving Singer<sup>6</sup>, profundizaremos en lo que ya sabemos: el amor de Dios es vinculante. *Amo ergo obligo*.

### § Diatheke, la Alianza cristiana

“Esta copa es la nueva Alianza en mi sangre”<sup>7</sup>

**1 Corintios 11: 25**

En el Nuevo Testamento se repite, con variaciones, la operación que hemos visto en el Antiguo. Allí, el acto de generosidad con el que Dios genera Su deuda –“Gozar quiero del bien que debo al cielo” (37)<sup>8</sup>, dice Fray Luis de León (1527-1591); “As due by many

<sup>1</sup> “This covenant is not a free covenant, freely entered into by originally independent partners; it is a covenant which, according to the Bible, God commanded man to perform” [“Dicha Alianza no es libre, no lo firman partes originalmente libres: es una Alianza que, según la Biblia, Dios ordena cumplir al ser humano”, trad. prop.] Leo STRAUSS: “Progress or Return? The Contemporary Crisis in Western Civilization”, en *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity. Essays and Lectures in Modern Jewish Thought...* Op. cit., p. 115.

<sup>2</sup> “God as it were experimented, for the instruction of mankind, with mankind living in freedom from law. This experiment just as the experiment with men remaining like innocent children, ended in failure. Fallen or awake man needs restraint, must live under law. But this law must not be simply imposed. It must form part of a Covenant in which God and man are equally, though not equal partners. Such a partnership was established only after the Flood; it did not exist in antediluvian times either before or after the Fall” [“Dios probó a que la Humanidad viviera liberada de la ley con el propósito de que se educara. Dicha prueba, de la misma forma que probar que los seres humanos fueran igual que niños inocentes, fue un fracaso. Despierto o caído, el ser humano precisa restricciones: debe vivir con leyes. Mas dicha ley no debe ser simplemente impuesta, sino que debe ser parte de una Alianza en la que Dios y el ser humano sean socios, pero no socios en pie de igualdad. Dicha asociación solo fue establecida después del Diluvio, no la hubo en los tiempos anteriores al mismo, ni antes o después de la Caída”, trad. prop.] Leo STRAUSS: “Jerusalem and Athens. Some Preliminary Reflections”, en *Studies in Platonic Political Philosophy...* Op. cit., p. 159.

<sup>3</sup> *Biblia de Jerusalén...* Op. cit., p. 208.

<sup>4</sup> Baruch SPINOZA: *Tratado teológico-político...* Op. cit., p. 131.

<sup>5</sup> Cfr. Bernard BRADY: *Christian love. How Christians through the Ages have understood Love*, Georgetown University Press, Washington, 2003, pp. 1-26.

<sup>6</sup> Cfr. Irving SINGER: *La naturaleza del amor 1...* Op. cit., p. 190.

<sup>7</sup> *Biblia de Jerusalén...* Op. cit., p. 1684.

<sup>8</sup> FRAY LUIS DE LEÓN: *Poesía*, ed., introd. y not. de Juan Francisco Alcina, Cátedra, Barcelona, 1986 [décimosexta edición, 2018], p. 72.

titles, I resign Myself to thee”<sup>1</sup>, sigue John Donne unos años después—, en opinión de Spinoza ya no solo en el pueblo elegido sino en el cuerpo de la Humanidad, es el perdón del Pecado originado en la Caída. La idea del *Agnus Dei* —es decir, Jesús—, cuya labor es “quitar el pecado del mundo” (Juan 1: 29)<sup>2</sup>, responde a lo mismo. El Dios neotestamentario sacrifica a Su Hijo, un gesto al que Milton vuelve a poner palabras:

And now without redemption all mankind  
Must have been lost, adjudg'd to Death and Hell  
By doom severe, had not the Son of God,  
In whom the fullness dwells of love divine,  
His dearest mediation thus renew'd (Libro III, 222-226)<sup>3</sup>.

Entregar al Unigénito con vistas a perdonar el agravio de los primeros padres, ¿podría pensarse, por lo doloroso y por lo olímpico del propósito, en un acto mayor de amor? No en la Escritura. Juan, que probablemente ya ha perdido de vista Egipto y Canaán, opina que el amor de Dios pasa por la dación del Cordero (1 Juan 4: 9). Pablo de Tarso, que aún guarda en el recuerdo las ayudas de Dios, probablemente gracias a sus raíces y educación fariseas, piensa que la única deuda posible es la del amor (Romanos 13: 8).

Pablo es, precisamente, uno de los cristianos que personifican la asunción de la Palabra, que ya no es sola y completamente la del Decálogo. Después volveremos sobre él porque varios de sus planteamientos son recuperados en el Nuevo Testamento; si ahora aludimos a Pablo es porque las primeras palabras de sus epístolas prueban que la Alianza cristiana ha salido airosa<sup>4</sup>: si en el Tanaj había sido *Berith*, ahora es *Diatheke*<sup>5</sup>, una

<sup>1</sup> [“A ti me entrego, oh Dios, por muchas deudas”] John DONNE: *Antología poética...* Op. cit., pp. 162-163.

<sup>2</sup> *Biblia de Jerusalén...* Op. cit., p. 1545.

<sup>3</sup> [“Y, así, la humanidad, sin redimirse, / a muerte y al infierno sentenciada, / hubiera muerto ya por la condena / si el buen Hijo de Dios, en quien reside / el amor del señor en grado sumo, / no hubiera nuevamente intercedido”] John MILTON: *El Paraíso perdido...* Op. cit., pp. 230 y 231.

<sup>4</sup> “Pablo [Παῦλος], siervo [δοῦλος] de Cristo Jesús [Χριστοῦ Ἰησοῦ] y apóstol [ἀπόστολος] por vocación, escogido para el Evangelio [εὐαγγέλιον] de Dios” (Romanos 1: 1), “Pablo, llamado [κλητὸς] a ser apóstol de Cristo Jesús por la voluntad [θελήματος] de Dios” (1 Corintios 1: 1), “Pablo, apóstol de Jesucristo por voluntad [θελήματος] de Dios” (2 Corintios 1: 1), “Pablo, apóstol, no por designación de los hombres [ἀνθρώπων] ni por mediación humana [ἀνθρώπου] alguna sino por Jesucristo y Dios Padre [θεοῦ πατρὸς]” (Gálatas 1: 1). *Biblia de Jerusalén...* Op. cit., pp. 1649, 1673, 1693 y 1705.

<sup>5</sup> La Alianza responde al origen de la expresión griega *symbolon*, según la cual el símbolo es lo que precisa de la unión de elementos para significarse. En la Escritura, la ordenanza y el seguimiento de lo ordenado son las dos claves de la Antigua y la Nueva Alianza, por lo que no sorprende que *testamentum*, la palabra con la que se alude a los dos libros principales de la Biblia, sea el vocablo con el que se vuelca al latín la voz griega *diatheke*.

voz de origen griego. Es significativo que el de Tarso sea un judío que, después de ser asaltado providencialmente por Cristo, opte por abrazar su fe (Hechos 9: 1-30), un giro que ilustra el paso de la primera a la segunda. Al proclamarse evangelizador, Pablo se propone “promover la obediencia de la fe” (Romanos 1: 5)<sup>1</sup>, por lo que su plan –en línea con los de Moisés y Jesús– no solo pasa por *obedecer* el Verbo, sino por *promoverlo*.

Forjase así la *Diatheke*, en la que vemos dos rasgos clave de la *Berith*: la Ley de Dios y el seguimiento de la misma. A la luz de los Evangelios, es un vínculo que el mismo Jesús pronuncia en voz alta durante la cena previa a su captura (Mateo 26: 27-28), una repetición de lo que Yahvé había hecho en el Tanaj (Génesis 9: 17). El elemento que aleja a la *Diatheke* de su predecesora es el *ágape*<sup>2</sup>, personificado por el *Agnus Dei* en la cruz:

El hecho histórico es ahora la Pasión; y es interesante que sea denominada con el nombre de éxodo (*exodos*) cuando es anunciada en el momento de la Transfiguración (...) Lo que cambia no es la práctica que Dios pediría al hombre, sino su contexto en la acción que Dios despliega en el hombre. El paso de la Antigua a la Nueva Alianza es un cambio de éxodo<sup>3</sup>.

El profesor Eric Voegelin (1901-1985), en lo que pasa por ser una de las principales consecuencias de dicho *exodos*, dice que si el judaísmo había situado el poder en Dios, un Ser que habita en un lugar que no es el de Su pueblo, por lo que la omnipotencia sigue a Su lado; el cristianismo, al plantear la venida de un mesías y proyectarse sobre las iglesias y los santos, rompe la esclusa de la omnipotencia, lo que origina que la misma –con rasgos que recuerdan a la Grecia clásica y sus dioses– prolifere en el reino cismundano<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> *Biblia de Jerusalén...* *Op. cit.*, p. 1649.

<sup>2</sup> En la misma línea, Esquirol plantea: “Con la figura de Jesucristo –literalmente, con la revelación cristiana– el árbol de la vida deja de ser principalmente el árbol de la inmortalidad para convertirse con más propiedad en el árbol de la vida. Con el acontecimiento de Jesucristo, el amor sustituye a la inmortalidad. El árbol de la vida es el árbol del amor. Éste es el núcleo de la revelación cristiana. No es que el amor lleve a la vida, sino que la vida es sobre todo amor”. Josep Maria ESQUIROL: *La penúltima bondad...* *Op. cit.*, p. 128.

<sup>3</sup> Rémi BRAGUE: *La ley de Dios...* *Op. cit.*, p. 97.

<sup>4</sup> *Cfr.* Eric VOEGELIN: “Anxiety and Reason”, en *What is History? and Other Late Unpublished Writings*, en *The Collected Works of Eric Voegelin* (Volumen 28), Louisiana State University Press, Baton Rouge, 1990, pp. 52-111 y Javier ROIZ: *La recuperación del buen juicio. Teoría política en el siglo XX*, Foro Interno, Madrid, 2003, pp. 70-75.



Luego podremos seguir la línea de Voegelin y ocuparnos de la personificación del ideal *agápico* por parte de Jesús. Por lo pronto, en las páginas que siguen vamos a profundizar en las raíces judías y orientales del *ágape*, un amor, ora divino, ora humano.

### § Hesed y nomos, *dos ascendentes*

El hombre tiene proyectos,  
Yahvé, la última palabra<sup>1</sup>

**Proverbios 16: 1**

El *ágape*, sin ser *Hesed* o *Nomos*<sup>2</sup>, dos de los amores veterotestamentarios, surge, en parte, gracias a ellos. Igual que en la *xenia* y en la *hetairiké* ya había pistas de la *philia*, en *Hesed* y *Nomos* las hay del *ágape*: del primero adopta la iniciativa divina, según la cual hay un gesto original procedente de Dios; y, del segundo, el seguimiento riguroso de Sus leyes.

Siguiendo a Brady, *Hesed* es un amor que, procedente de Yahvé, debe ser procurado por quienes han sido agraciados con él<sup>3</sup>. El profesor de la Universidad de Chicago identifica la probidad de Dios en el Libro de Rut, cuando la piadosa viuda es rescatada por Booz, una ayuda cuyo responsable, según el Libro, es Yahvé (Rut 4: 13); en la peripecia de Jonás, cuya ira solamente es respondida con prebendas (Jonás 4: 1-11); o en el Deuteronomio:

Yahvé vuestro Dios es el Dios de los dioses y el Señor de los señores, el Dios grande, fuerte y terrible, que no es parcial ni admite soborno; que hace justicia al huérfano y a la viuda, que ama al forastero y le da pan y vestido (Deuteronomio 10: 17-18)<sup>4</sup>.

Rut, Jonás y Moisés saben al punto cuál es el fundamento de Yahvé y Le siguen en Sus peticiones, sean planteadas clara o veladamente: la Divinidad alude directamente a Moisés

<sup>1</sup> *Biblia de Jerusalén...* Op. cit., p. 931.

<sup>2</sup> Es más, Nygren escribe que el *ágape* “se opone” al *Nomos* debido a que rompe “el fundamento sobre el cual reposaba el orden de los valores en el judaísmo”. Anders NYGREN: *Eros y ágape...* Op. cit., p. 194.

<sup>3</sup> “Experiencing God’s *Hesed* compels people to live *besed*” [“Experimentar el *Hesed* de Dios fuerza al pueblo a vivir siguiendo el *besed*”, trad. prop.] Bernard BRADY: *Christian love...* Op. cit., p. 2.

<sup>4</sup> *Biblia de Jerusalén...* Op. cit., pp. 211-212.

y Jonás, no así a Rut, a la que Se presenta cuando Booz se dirige a ella (Rut 2: 8)<sup>1</sup>. En los tres casos, los protagonistas dan continuidad al amor proyectado por la Divinidad, su Protector: Rut sigue lealmente a Noemí, viuda y sin hijos, allí donde va (Rut 1: 16-17); Jonás responde con ciega obediencia la orden de dirigirse a Nínive con el propósito de avisar del malestar de Yahvé, un viaje durante el que pasa tres días en el vientre de una ballena (Jonás 2: 1); Moisés, ya lo sabemos, sigue y ayuda a seguir Sus ordenanzas<sup>2</sup>.

Por lo mismo, Oseas no pleitea con Yahvé cuando le ordena unirse a una prostituta –orden con la que Dios busca representar y castigar el politeísmo de Israel (Oseas 3: 1-2)–. No hay sombras en el ruego piadoso de la Divinidad ni en la respuesta del profeta, que ignora posibles pesares en aras de un bien mayor: plegarse a la palabra de Yahvé.

Me deleitaré en tus mandatos,  
que amo muchísimo.  
Tiendo mis manos hacia ti,  
medito en todos tus preceptos (Salmo 119: 47-48)<sup>3</sup>.

Donde el judío ama las órdenes de Dios, el cristiano piensa que el amor es la orden.

*Nomos*, por su lado, es la palabra con la que Singer alude, ya no a un primer paso amoroso por parte de Dios al que debe seguir una respuesta a la altura, sino exclusivamente a la dócil voluntad del pueblo elegido –idolatría y politeísmo generalizado a un lado–. *Nomos*,

<sup>1</sup> La presentación de Dios es tan sutil y, a la vez, tan rotunda, que John Keats (1795-1821) jura haberla oído durante la escritura de su *Oda a un ruiseñor*, de 1819: “The voice I hear this passing night was heard / In ancient days by emperor and clown: / Perhaps the self-same song that found a path / Through the sad heart of Ruth” [“La voz que oigo esta noche fugaz ya la escucharon / antaño el soberano igual que el campesino: / quizás el mismo canto que encontró una vereda por el corazón triste de Ruth”]. Siglos después, Jorge Luis Borges vuelve sobre los versos del poeta inglés: “El individuo es de algún modo la especie, y el ruiseñor de Keats es también el ruiseñor de Ruth”. John KEATS: *Odas y sonetos*, Edición bilingüe, trad., introd., y not. de Alejandro Valero, Hiperión, Madrid, 1995 [sexta edición, 2014], pp. 172 y 173 y Jorge Luis BORGES: “El ruiseñor de Keats”, en *Otras inquisiciones* (1952), nota de Jorge García López, Destino, Madrid, 2007, p. 183.

<sup>2</sup> Niccolò Machiavelli alaba dicha virtud de Moisés: “Y si bien sobre Moisés no se deba razonar en cuanto fue mero ejecutor de las órdenes transmitidas por Dios, el solo hecho de poseer esa gracia que le hacía digno de hablar con Dios convierte también en deber admirarlo” (Capítulo VI). Nicolás MAQUIAVELO: *El Príncipe*, en *Maquiavelo... Op. cit.*, pp., 19-20.

<sup>3</sup> *Biblia de Jerusalén... Op. cit.*, p. 793.

que había sido un elemento clave de la política griega<sup>1</sup>, pasa a significar ahora<sup>2</sup>, en palabras del profesor Singer, “la idea del amor como rectitud, aceptación de la ley de Dios, humilde sumisión a su voluntad”<sup>3</sup>. Es el resumen de una idea que, a pesar de haber ido presentándola en las últimas páginas, podemos ilustrar con casos adicionales: vale pensar en la resolución de Noé (Génesis 6: 13-14) y de Abraham (Génesis 22) cuando han de responder a las peticiones de Dios; o en la resistencia, más allá de la épica, de Job.

En vista, no solo de las problemáticas con que han de lidiar, sino de la presteza con que se hacen cargo de ellas, no es aventurado pensar que Rut, Jonás, Moisés, Noé, Abraham o Job habrían hecho propio el adagio del amigo, uno de los dos protagonistas del libro de Ramón Llull (1232-1316) –ilustre rival del judaísmo–, quien, procurando legitimar los rigores que le genera el vínculo con el Amado –es decir, con Dios–, saluda:

Los sufrimientos y dolores (...) eran multiplicación de amores (75)<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> “Con la llegada de la democracia ateniense, la idea de norma pasa de *thesmos* como impuesto por un agente exterior a la de *nomos* como aceptado por un grupo. Esta última palabra cambia de sentido. Quería decir «costumbre», y pasa a ser definitivamente «la decisión del pueblo reunido que prescribe lo que hay que hacer y lo que hay que evitar», alega Brague, usando las palabras que Jenofonte había puesto en los labios de Pericles (*Recuerdos de Sócrates* I, 2, 42). Rémi BRAGUE: *La ley de Dios...* *Op. cit.*, p. 36.

<sup>2</sup> Y no solo en Grecia. En el siglo XX, Carl Schmitt, gracias a *nomos*, fundamenta la división de un espacio que habría de posibilitar la coexistencia de los pueblos: “Das griechische Wort (...) für die erste Landnahme als die erste Raum-Teilung und -Einteilung, für die Ur-Teilung und UrVerteilung ist: Nomos. Dieses Wort, in seinem ursprünglichen, raumhaften Sinn verstanden, ist am besten geeignet, den grundlegenden, Ortung und Ordnung (...) Es sich für uns um den für jede geschichtliche Epoche wesentlichen, raum-einteilenden Grundvorgang, um das Struktur-bestimmende Zusammentreffen von Ordnung und Ortung im Zusammenleben der Völker” [“La palabra griega (...) para la primera apropiación de tierras en calidad de primera división y reparto del espacio, para la primera división y la primera asignación es: Nomos. Esta palabra, en su significado original y en lo que alude al espacio, es la más apta para concienciarnos de lo fundamental: el asentamiento y la ordenación (...) Es, para nosotros y para cualquier época de la historia, el proceso fundamental de división del espacio, la coincidencia estructural del orden y de la localización en la convivencia de los pueblos”, trad. prop.] Ocho años después, Hannah Arendt da su propia versión de *nomos*: “The Greek word for law, *nomos*, derives from *nemein*, which means to distribute, to possess (what has been distributed), and to dwell” [“La palabra griega para ley, *nomos*, deriva de *nemein*, que significa distribuir, poseer (lo que ha sido distribuido) y habitar”, trad. prop.] A lo que Víctor Alonso Rocafort, con las palabras de Arendt presentes, agrega: “La etimología nos muestra así cómo se utilizaba el concepto entre los griegos. La ley no era el contenido de la acción política (...) literalmente, la ley era una muralla que creaba y cerraba el espacio político (...) De este modo la *polis* se presenta como el espacio de lo político, donde la libertad es posible, mientras se busca encerrar la violencia y la coacción en el *oikos* o expulsarlas más allá de los muros”. Carl SCHMITT: *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum* (1950), Duncker & Humblot, Berlín, 1974 [segunda edición], pp. 36 y 48; Hannah ARENDT: *The Human Condition...* *Op. cit.*, p. 63 (n. 62) y Víctor ALONSO ROCAFORT: *Retórica, democracia y crisis. Un estudio de teoría política*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2010, p. 285.

<sup>3</sup> Irving SINGER: *La naturaleza del amor* 1... *Op. cit.*, p. 190.

<sup>4</sup> Ramón LLULL: *Libro del amigo y del amado*, pról. de Luis Antonio de Villena y trad. anónima de 1749 actualizada, La Esfera de los Libros, Madrid, 2012, p. 39.

En el Sermón de la montaña<sup>1</sup>, aun así, Jesús plantea que él viene a “dar cumplimiento [πληρῶσαι]” (Mateo 5: 17)<sup>2</sup> a la Ley veterotestamentaria, avivando un seguimiento que, en virtud de sus palabras, no se habría producido con verdadero celo hasta su venida.

### § *La inspiración de Oriente*

El Cielo te ayudará  
y con el amor te protegerá<sup>3</sup>

Lao Tse

*Hesed* y *Nomos* no son los únicos amores que dan pistas sobre el *ágape*; hay varios más que es preciso recuperar a fin de dar una idea fiel de qué sea el amor cristiano<sup>4</sup>. Por ello es oportuno adentrarse en el origen de tres grandes religiones del lejano Oriente. El resultado es una serie de rasgos que, unidos a los de *Hesed* y *Nomos*, forman una valiosa genealogía religiosa del *ágape*. Ya plantea Sheldon S. Wolin que la del pensamiento político “is not so much a tradition of discovery as one of meanings extended over time”<sup>5</sup>.

En primer lugar, solo sea por seguir un orden pretendidamente cronológico, hemos de visitar los escritos de Confucio (551-479 a. C.). Las *Analectas*, el libro en el que los alumnos plasman su pensamiento –igual que Sócrates o Epicteto (55-135), Confucio es ágrafo–, son una prueba del peso que, según el chino, ostenta *Ren*, la voz que aúna la pluralidad

<sup>1</sup> Sobre el Sermón, al que regresaremos luego, Brague escribe unas líneas que vuelven a poner en claro la ruptura con el judaísmo: “Se trata, en suma, de completar el comportamiento exterior con la actitud interior de la que surge. Los mandamientos pasan, así, de la esfera sociopolítica a la esfera moral en un movimiento que prolonga el del Decálogo”. Y sobre la interpretación de su protagonista: “Para Jesús, cumplir la ley significa interpretarla según la intención original de Dios. Su actitud hacia ella se singulariza por una reivindicación de la autoridad que le distingue de los escribas”. Rémi BRAGUE: *La ley de Dios...* *Op. cit.*, p. 96.

<sup>2</sup> *Biblia de Jerusalén...* *Op. cit.*, p. 1425.

<sup>3</sup> Lao TSE: *Tao Te Ching...* *Op. cit.*, p. 449.

<sup>4</sup> Schopenhauer, ávido lector de los escritos orientales, vislumbra lo mismo: “En Asia, ya mil años antes [de la venida de Jesús], el amor ilimitado al prójimo había sido tanto objeto de doctrina y precepto como de ejercicio, ya el Veda y el Dharma-Sastra, el Itihasa y el Purana, como también la doctrina del Buda Shakia Muni, no se cansaban de predicarlo”. Arthur SCHOPENHAUER: *Los dos problemas fundamentales de la ética...* *Op. cit.*, p. 271.

<sup>5</sup> [“No es tanto una tradición de descubrimiento como una de significados ampliados con el tiempo”, trad. prop.] Sheldon S. WOLIN: *Politics and Vision. Continuity and Innovation in Western Political Thought* (1960), Expanded edition, Princeton University Press, Princeton y Oxford, 2004, p. 23.

de formas con que el amor es aludido a lo largo de sus páginas. Ya en el vínculo de padres e hijos, ya en el que une a gobernante y gobernado, Confucio siempre parte de *Ren*<sup>1</sup>.

Por ello alienta, en primer lugar, al joven a practicar la “piedad filial” —a Jesús, según Milton, le alumbra una “filial obedience” (Libro III, 269)<sup>2</sup>— con los familiares y a “ser fraternal” con los allegados, además de ser afectuoso con el resto de personas (Libro I: Xue Er, V-VI); al tiempo que, en segundo, dice que el soberano que se precie de seguir su palabra ha de ser uno que primero haya logrado “amar a [todos] los hombres” (V)<sup>3</sup>.

En sus palabras vuelve a respirar un rasgo primordial en el *ágape*: no hay límites en el amor de Confucio —*concesso non dato*, igual que en el cristiano—, de ahí que el pensador chino no aísle el *Ren* en un espacio, sea el privado o el público, sino que aviva su presencia en todos ellos a sabiendas de que es un elemento que favorece un proceder óptimo. El amor es, así, “el origen de todas las acciones benevolentes” (Libro I: Xue Er, II) y la benevolencia, a su vez, el acto de “amar a los hombres” (Libro XIII: Yan Yuan, XXII)<sup>4</sup>.

Ya que, según veremos luego, el *ágape* practicado por los seres humanos es, o procura ser, una versión cismundana —y, por ello, siempre más pálida— del *Ágape* originario, el de Dios en los Cielos<sup>5</sup>, la veneración por los padres y el respeto y la ayuda por todas las personas, sean próximas o no —una serie de rasgos que agrupa el *Ren* y que en español, con precisión o sin ella, ha adoptado el título de benevolencia—, son premisas clave.

Al igual que Jesús, Confucio lega un pensamiento que gira sobre el amor. Prueba de ello es la respuesta de Zengzi (505-435 a. C.), uno de sus seguidores, quien, al ser preguntado por los principios del pensamiento de Confucio, los sintetiza de la siguiente forma: “Solo consiste en ser leales y en perdonar a los demás” (Libro IV: Li Ren, XV)<sup>6</sup>, respuesta que recuerda a uno de los grandes principios del profeta galileo: el perdón.

<sup>1</sup> Cfr. Lei MA: “The Comparison of Confucian Benevolence and Christian Love”, *Studies in Literature and Language*, Volumen 9, Número 1 (2014), pp. 145-146.

<sup>2</sup> [“Obediencia filial”, trad. prop.] John MILTON: *El Paraíso perdido*... *Op. cit.*, p. 234.

<sup>3</sup> CONFUCIO: *Analectas*, en *Los cuatro libros*... *Op. cit.*, p. 66.

<sup>4</sup> *Ibid.*, pp. 65 y 149.

<sup>5</sup> Nos valemos —no es la primera ni será la última vez— del recurso de Brady, que escribe *Hesed* con mayúscula y *hesed* sin ella para aludir al Amor practicado por Dios y al amor practicado por los seres humanos.

<sup>6</sup> CONFUCIO: *Analectas*, en *Los cuatro libros*... *Op. cit.*, p. 88.

No lejos de China, en la zona septentrional de la India, los postulados del príncipe Gautama Shakamuni (ca. siglos VI-V a. C.), Buda, siguen avanzando rasgos del *ágape*.

El *Dhammapada* es el primer canon que reúne las palabras del Buda después de su iluminación, pensamientos orientados a lograr la potestad personal gracias al no vencimiento a las pasiones y a la rectitud en el obrar. Ya vimos que, según san Agustín, André Comte-Sponville y Thomas Mann, es posible hacer girar la perfecta virtud sobre el amor<sup>1</sup>; y Buda había seguido los mismos pasos, de ahí que su postura gire sobre una serie de virtudes que, cinco siglos después, el cristianismo situará alrededor del *ágape*.

*Maitri* (o *Metta*, en pali), *Karuna*, *Mudita* y *Upeksba*<sup>2</sup> son, en sánscrito<sup>3</sup>, los títulos que han recibido cuatro de ellas. La primera, *Maitri*, recuerda al *Ren* de Confucio, ya que es un afecto que se supone innato en el ser humano: la predisposición bondadosa hacia el resto; el segundo, *Karuna*, se refiere a la piedad e invita a ser clementes con el dolor y los padecimientos; el tercero, *Mudita*, alude a la algarabía que se genera en la persona que procura el Bien; y el último, *Upeksba*, se asimila con el perdón de las faltas del prójimo.

El alegato de Buda por una “vida sometida a la ley moral” (Libro 25: El Monje, 376)<sup>4</sup> viene precedida de un largo pensar, en silencio, al calor de una higuera, el árbol de Bodhi. Y uno de los resultados son las cuatro virtudes a las que hemos aludido. Mas la práctica de las mismas, en lugar de orientarse solo a los seres humanos, es un “amor [haci]a todos los seres constantemente” (Libro 21: En estado de vela, 301)<sup>5</sup>, la *ahimsā* (अहिंसा)<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> Una postura adelantada por Spinoza: “Quien muestra la mejor fe, no es necesariamente quien muestra las mejores razones, sino quien muestra las mejores obras de justicia [Justitiæ] y caridad [Charitatis]” (Qué es la fe y qué los fieles, 179). Y, dos siglos después, por Schopenhauer: “De la justicia y la caridad surge el conjunto de las virtudes; por eso aquellas son virtudes cardinales con cuya deducción queda colocada la piedra angular de la ética”. Baruch SPINOZA: *Tratado teológico político...* Op. cit., p. 316 y Arthur SCHOPENHAUER: *Los dos problemas fundamentales de la ética...* Op. cit., p. 275

<sup>2</sup> Cfr. Joan MASCARÓ: “Introducción”, en *Dhammapada*, Edición bilingüe, vers. e introd. de Joan Mascaró, trad. de Carlos Manzano, Penguin, Barcelona, 2015 [primera reimpresión, 2016], p. 36.

<sup>3</sup> Judaísmo y cristianismo, valga recordarlo, adoptan del sánscrito una palabra clave en su relato: “*Paradesha* (...) una arcaica y prestigiosa expresión que nos revela, en sánscrito y luego en persa, un ‘lugar elevado’, una ‘región suprema’. De ahí que el núcleo central del mito del Paraíso (...) encierre para nosotros el proyecto de un placer que, aunque es propio de los sentidos, al mismo tiempo los trasciende. Rodando las diversas geografías y países, la voz sánscrita, tras pasar como decimos por el persa, apareció en la Biblia como *pardés* tras ser descrito como *gane den*, ‘huerto o jardín delicioso’. Del *pardés* hebreo procede, entonces, el *paradiso* latino”. Mario SATZ: *Pequeños paraísos. El espíritu de los jardines*, Acantilado, Barcelona, 2017 [segunda edición], p. 11.

<sup>4</sup> *Dhammapada...* Op. cit., p. 227.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 193.

<sup>6</sup> El *ágape*, en principio, no sigue los pasos de la *ahimsa*. Tolstói opina, aun así, sobre el amor hacia los animales: “Cristo predicaba el amor, el estado de amor en general, y de su doctrina sobre el amor involuntariamente

En el Evangelio de Juan, Jesús dice que, al pedir a los apóstoles que se amen igual que él les ama a ellos, presenta un mandamiento original (Juan 13: 34). Mas siglos pasados, en un lugar perdido del Indostán, las palabras habían sido prácticamente las mismas:

¡Con júbilo vivamos y con amor entre quienes odian! (Libro 15: Gozo, 200)<sup>1</sup>

La bondad, la piedad, el júbilo y el perdón; he ahí cuatro de los puntos cardinales propuestos por el príncipe indio. Vale visitar, respectivamente, Efesios 4: 32, Lucas 6: 36, Gálatas 5: 22 y Mateo 18: 21-22 para verificar, no solo que son rasgos recuperados por el cristianismo, sino que se vinculan al *ágape*: Pablo, al aludir a la amabilidad y a la compasión, vindica la bondad; Lucas, al pedir que no se juzgue, vindica la piedad; el apóstol de los gentiles, al decir que la alegría es uno de los frutos del Espíritu, vindica el júbilo; y el propio Jesús, al ordenar la remisión de las ofensas del hermano, vindica el perdón.

Alrededor de dos siglos después, aún en la India, sale a la luz el *Mahabharata*, uno de los grandes libros de la literatura. Parte del mismo es un diálogo entre dos dioses, Krisna y Arjuna, a lo largo de un centenar de páginas. Gracias a su riqueza, el mismo ha sido posteriormente rescatado y publicado en solitario con el título *Bhagavad Gita*, es decir: ‘El canto del Señor’. Elaborados a lo largo de siglos, en la misma época se publican los primeros *Upanishads*, una serie de lecciones sapienciales que, por su carácter sagrado, son, junto al *Bhagavad Gita* y los *Vedas*, tres de los escritos elementales de la religión hindú<sup>2</sup>.

En lo que nos ocupa, sorprende la prefiguración de la Divinidad –y de su proceder– que siglos después presenta el Nuevo Testamento, al punto que sería verosímil leer varios de sus versos en la Biblia. Veamos lo que Krisna dice de sí mismo: “De entre todos los

---

deducimos el amor por los animales, al que no había llegado su momento en esa época”. Lev N. TOLSTÓI: “A Vladímir Vasílievich Stásov (*Yásnaia Poliana*, a 31 de agosto de 1893)”, en *Correspondencia...* *Op. cit.*, p. 569.

<sup>1</sup> *Dhammapada...* *Op. cit.*, p. 145.

<sup>2</sup> No es azaroso que los dos primeros escritos sean visitados por Max Weber –sin olvidar los Evangelios y *Los hermanos Karamazov*, que visitaremos luego– durante su argumentación sobre la ética por convicción y la ética por responsabilidad. Igual que no lo es que Martha C. Nussbaum vuelva al *Bhagavad Gita* con el propósito de elogiar la tragedia gracias a su facilidad para generar pensamientos cívicos en el público. Cfr. Max WEBER: “La política como vocación” (1919), en *El político y el científico...* *Op. cit.*, pp. 158-160, 164-166 y 171 y Martha C. NUSSBAUM: *Political emotions...* *Op. cit.*, pp. 257-314.

creadores, soy el creador del amor” (Libro 10, 28)<sup>1</sup>. No es aventurado pensar que, de haber elegido pronunciarse por voz propia, Él habría usado la misma expresión.

Ello prueba que la Divinidad y el amor son las presencias originales en el hinduismo, igual que en el cristianismo, un paralelismo que salta a la vista en los *Upanishads*, donde Dios es “el Dios del amor” (Svetasvara Upanishad, 5)<sup>2</sup>. Es más: el descenso desde la Divinidad, que Nygren presenta oponiendo *ágape* a *érōs*<sup>3</sup>; o la unidad cósmica, en la que ya hemos profundizado al principio del capítulo, son elementos adelantados por ellos:

Cuando el amor de Dios desciende sobre ella [la Creación], encuentra entonces su propia vida inmortal (...) Dios acabó su forma y descansó, y creó un vínculo de amor entre su alma y el alma de todas las cosas. Y el UNO se hizo uno con el uno (Svetasvatara Upanishad, 1 y 6)<sup>4</sup>.

El *vínculo de amor* del *Upanishad* es el mismo “vinco d’amor” (Canto XI, 55-56)<sup>5</sup> al que Dante, por voz de Virgilio, alude en el Infierno, y la misma “chain of love combining all below and all above” (Epístola III, 7-8)<sup>6</sup> a la que alude Alexander Pope (1688-1744).

El *Bhagavad Gita* y los *Upanishads* no piden seguir pautas amorosas a jóvenes o gobernantes *à la* Confucio, de la misma forma que no presentan una lista de virtudes *à la* Buda —la vocación pacífica y la prédica del perdón, aun así, son vindicadas en sus páginas<sup>7</sup>—, pero sí plantean que el amor es la vía que eleva hacia Dios, una idea repetida por Juan: “Quien no ama no ha conocido a Dios, porque Dios es Amor” (Juan 4: 8)<sup>8</sup>.

<sup>1</sup> *Bhagavad Gita*, Edición bilingüe, vers. e introd. de Joan Mascaró, ed. de José Manuel Abeleira, Penguin, Barcelona, 2015, p. 215.

<sup>2</sup> Joan MASCARÓ (rec.): *Upanishads...* *Op. cit.*, p. 199.

<sup>3</sup> “La religión es la comunión con Dios, que puede ser abordada por dos caminos. En el primero, *la realidad humana se eleva hasta convertirse en realidad divina; tal es la solución de la religión egocéntrica*, la solución del «eros». En el otro, *la realidad divina desciende, por piedad, hasta el hombre*; tal es la solución teocéntrica, la solución de la «ágape». Anders NYGREN: *Eros y ágape...* *Op. cit.*, p. 199. Énfasis en el original.

<sup>4</sup> Joan MASCARÓ (rec.): *Upanishads...* *Op. cit.*, pp. 173 y 199.

<sup>5</sup> “Questo modo di retro par chùccida / pur lo vinco d’amor che fa natura” [“Que destruye este modo se diría / el vínculo de amor que ata natura”] Dante ALIGHIERI: *Comedia* (Volumen 1: Infierno), Edición bilingüe, trad., pról. y not. de Ángel Crespo, Seix Barral, Barcelona, 1973 [cuarta impresión, 2011], pp. 116 y 117.

<sup>6</sup> [“Cadena de amor que une todo lo de arriba y lo de abajo”, trad. prop.] Alexander POPE: *Essay on Man* (1734), ed., introd. y not. de Mark Pattison, Oxford University Press y MacMillan and Co., Oxford y Londres, 1869 [sexta edición, 1881], p. 47.

<sup>7</sup> “La humildad, la sinceridad, la no violencia, el perdón, la integridad, la devoción al maestro espiritual, la pureza, la firmeza, la armonía consigo mismo” (Libro 13, 7). *Bhagavad Gita...* *Op. cit.*, p. 267.

<sup>8</sup> *Biblia de Jerusalén...* *Op. cit.*, p. 1803.



Por último, valga rescatar una opinión de Krisna, un ser “cuyo amor es el mismo para sus amigos que para con sus enemigos” (Libro 12, 18)<sup>1</sup>; palabras que los Evangelios recogen de los labios de Jesús (Mateo 5: 44 y Lucas 6: 27-28; 35). En lo que respecta a Krisna, ya llueve “sobre justos e injustos” (Mateo 5: 45)<sup>2</sup> en la India del siglo III a. C.

El verso de Arquíloco (ca. 712-664 a. C.) sobre el que gira *El erizo y el zorro* –un libro en el que Isaiah Berlin profundiza en la visión de la Historia de Tolstói– según el cual la zorra posee vastos saberes y el erizo solo uno pero clave, nos ayuda a ilustrar el carácter de las grandes religiones de Oriente que hemos visitado, ya que, en sus orígenes, siguen los pasos del erizo: los escritos visitados giran sobre una sola idea pero clave: el amor.

Ya vemos que varios rasgos del *ágape* habían sido avanzados por *Hesed*, *Nomos*, *Ren*, *Maitri*, *Karuna*, *Mudita* y *Upeksha*; de ahí que su vínculo con ellos sea uno próximo al del piano con el clavicordio, o al de los números complejos con los naturales, enteros y reales.

Después de profundizar en sus principales raíces religiosas, vale preguntarse cuáles son las particularidades del *ágape* y de qué forma son avisadas y personificadas por Jesús.

### § Thinking: *el ágape, un amor divinizador*

¿Es posible que el amor, el amor sagrado  
y entregado no sea todopoderoso?<sup>3</sup>

**Iván S. Turguénev**

El amor, aun si es problemático, ha sido vinculado con una prosperidad súbita y plena: “En los climas templados”, plantea Montesquieu (1689-1755), “el amor (...) es la única causa de felicidad [la cause unique du bonheur], es la vida [il est la vie]” (Tercera parte, Libro XIV, Capítulo II)<sup>4</sup>; “Qui n’a pas pleinement aimé n’a pas possédé sa vie” (Carta

<sup>1</sup> *Bhagavad Gita*... *Op. cit.*, p. 263.

<sup>2</sup> *Biblia de Jerusalén*... *Op. cit.*, p. 1426.

<sup>3</sup> Iván S. TURGUÉNIEV: *Padres e hijos* (1862), nota al texto y trad. de Joaquín Fernández-Valdés Roig-Gironella, Alba, Barcelona, 2015, p. 284.

<sup>4</sup> MONTESQUIEU: *Del espíritu de las leyes* (1748), pról. de Enrique Tierno Galván y trad. de Mercedes Blázquez y Pedro de Vega, Tecnos, Madrid, 1986 [sexta edición, 2007; reimpresión, 2018], p. 258.

LXIII)<sup>1</sup>, sigue Étienne P. de Senancour; “Amar, bajo todos los aspectos, es vivir verdaderamente, y la vida solo está ahí”<sup>2</sup>, ultima Pierre Leroux (1797-1871). Y desde los ardores propios del *Frühromantik* —el primer Romanticismo alemán, que surge en las postrimerías del siglo XVIII—, Friedrich Hölderlin, siguiendo con lo mismo, se pregunta:

Ist nicht heilig mein Herz, schöneren Lebens voll,  
Seit ich liebe?<sup>3</sup>

En el cristianismo hay pruebas de lo mismo. Valdría volver a santa Teresa, protagonista de un pasmo cuya vehemencia ha sido plasmada por Gian Lorenzo Bernini (1598-1680) en el *Éxtasi*, “the most ambiguous piece of sculpture ever created”<sup>4</sup>, al decir de Stephen Toulmin (1922-2009). En el plano del *ethos*, y no en el del *pathos*, es oportuno pararse en Konstantín D. Lyovin, *alter ego* de Tolstói en *Anna Karenina*, presa del gozo cuando se aventura a seguir la palabra del campesino que le había sugerido cumplir la ley de Dios<sup>5</sup>.

Las *Analectas* y el *Dhammapada* ya habían aludido al ser humano que, después de un hallazgo providencial, se eleva sobre sus pulsiones en aras de una vida más sobria. De ahí que Confucio piense en el “hombre superior” y Buda haga lo propio con el “monje sabio”<sup>6</sup>, un perfil al que podría responder Johann W. von Goethe<sup>7</sup>, que habría logrado la

<sup>1</sup> [“Quien no ha amado plenamente no ha poseído su vida”, trad. prop.] Étienne Pivert de SENENCOUR: *Obermann...* *Op. cit.*, p. 277.

<sup>2</sup> Pierre LEROUX: “Carta a los filósofos” (1841), en *Carta a los filósofos, los artistas y los políticos*, pref. de Horacio Gómez, trad. de Antonia Andrea García y posfacio de Miguel Abensour, Gedisa, Barcelona, 2016, p. 44.

<sup>3</sup> [“¿No está mi venturoso corazón lleno de una vida más bella, / desde que ama?”] Friedrich HÖLDERLIN: *Poemas...* *Op. cit.*, pp. 146-147.

<sup>4</sup> “The most ambiguous piece of sculpture ever created: *The Ecstasy of Saint Theresa* by Bernini. Above a row of benefactors —or voyeurs— Saint Theresa is surrounded by Divine radiance, and lifted up toward an angel, or cherub. As any adult onlooker recognizes, the ecstatic expression on the Saint's face is meant to be spiritual, but its content is plainly sexual” [“La pieza escultórica más ambigua jamás creada: *El éxtasis de santa Teresa* de Bernini. Sobre una hilera de benefactores —o de mirones—, santa Teresa, rodeada por una luminosidad divina, es elevada hacia un ángel o querubín. Como todo espectador adulto reconoce, la extática expresión del rostro de la santa pretende ser espiritual, pero su contenido es plenamente sexual”, trad. prop.] Stephen TOULMIN: *Cosmopolis. The Hidden Agenda of Modernity* (1990), University of Chicago Press, Chicago, 1992, p. 54.

<sup>5</sup> “Algo nuevo le hurgaba en el alma y Lyovin se deleitaba en sondearlo, aun sin saber lo que pudiera ser”. Lev N. TOLSTÓI: *Anna Karenina...* *Op. cit.*, pp. 1088 y ss.

<sup>6</sup> CONFUCIO: *Los cuatro libros...* *Op. cit.*, *passim* y *Dhammapada...* *Op. cit.*, *passim*.

<sup>7</sup> Valgan unas palabras del propio Goethe, anotadas por Johann P. Eckermann (1792-1854) el 18 de febrero de 1829, y que ilustran, a la vez, lo que Zweig dice sobre el autor del *Fausto*: “De niños somos sensualistas; somos idealistas cuando amamos y atribuimos al objeto amado unas cualidades que en realidad no residen en él. Entonces el amor se tambalea, dudamos de la fidelidad del otro y nos volvemos escépticos incluso antes de creerlo posible. El resto de la vida nos es indiferente: dejamos que fluya como se le antoje y terminamos en el quietismo, igual que los filósofos hindúes” (Segunda parte). Johann P. ECKERMANN: *Conversaciones con Goethe*, ed. y trad. de Ana Sala Rose, Acantilado, Barcelona, 2005 [tercera reimpresión, 2010], p. 370.

“serenidad (...) más sagrada y sublime”<sup>1</sup>, según Zweig. En las palabras de Confucio y Buda se vislumbra el deseo de legar a sus allegados la prosperidad que les han proporcionado sus iluminaciones: la práctica de sus preceptos aumentaría el gozo de la persona que los practique, igual que la práctica del amor aumenta la algarabía de Lyovin.

El *Bhagavad Gita* no solo había planteado que el valor que propicia la sabiduría es la fe: “Aquel que tiene fe, tiene sabiduría” (Libro 4, 39)<sup>2</sup>, sino que había vinculado el amor con la Divinidad –Krisna es el *creador del amor*–. Es un rasgo que había sido vagamente sugerido en las *Analectas* y el *Dhammapada*; no así en los *Upanishads*, en los que se lee:

Quienes dejan este mundo sin haber hallado su alma ni aquel amor que es Verdad, tampoco hallan su libertad en otros mundos. Mas aquellos que dejan este mundo habiendo encontrado su alma y ese amor que es Verdad, encuentran también la libertad del Espíritu, en este mundo y en los mundos por venir (Chandogya Upanishad, 7. 25)<sup>3</sup>.

El amor, en su versión óptima –el *amor que es Verdad*, una idea que nos recuerda a la del *Eros Uranio*–, es una ruta hacia Dios<sup>4</sup>. Y una más veloz de lo que podríamos pensar, porque, según los propios *Upanishads*: “Aquel que conoce a Dios, se vuelve Dios” (Mundaka Upanishad, Tercera parte, 2)<sup>5</sup>. Hay un vínculo que une al amor con la participación de la divinidad que, después de haberla visto en Grecia gracias a Platón,

<sup>1</sup> Stefan ZWEIG: *Erasmus de Rotterdam. Triunfo y tragedia de un humanista* (1934), Edición ilustrada, trad. de Rosa S. Carbó, Paidós, Barcelona, 2005, p. 210.

<sup>2</sup> *Bhagavad Gita*... *Op. cit.*, p. 135.

<sup>3</sup> Joan MASCARÓ (rec.): *Upanishads*... *Op. cit.*, p. 235.

<sup>4</sup> La idea presentada por los *Upanishads* ha logrado salvar dos peligros: el tiempo y la ausencia de fe. Leamos primero un paso de un sermón del *Meister Eckhart* (ca. 1260-1328): “Si el hombre se une a Dios por amor es desnudado de las imágenes y formado y transformado en la uniformidad divina, en la que él es uno con Dios” (La imagen desnuda de Dios, 90-93). Y, posteriormente, unas líneas de Eugenio Trías (1942-2013), ya en 1981, en su lectura de la veta platónica que late en varios autores de la Academia de Florencia del siglo XV: “Solo a través del amor puede el hombre alcanzar contacto efectivo con esa Unidad divina. En consecuencia, el amor es el principio supremo a disposición del hombre para su aventura espiritual. Está incluso situado en un rango superior respecto a la inteligencia. Mientras ésta diversifica la unidad en la dualidad subjetivo-objetiva de la mente y de la idea, el amor rebasa la duplicidad del ojo y del ser visible, remontándose hasta el don mismo que condiciona la visibilidad, haciéndose uno con la luz, el don del sol, fundiéndose con ese rayo divino: el amor es voluntad de fusión con esa irradiación primera y prístina del rostro desvelado de la divinidad”. Maestro ECKHART: “La imagen desnuda de Dios”, en *El fruto de la nada y otros escritos*, ed., trad. e introd. de Amador Vega Esquerri, Alianza, Madrid, 2011, p. 99 y Eugenio TRÍAS: *Lo bello y lo siniestro* (1981), Ariel, Barcelona, 1988 [tercera edición, 1996], p. 56. Agradezco la cita de Eugenio Trías a María del Buey Cañas.

<sup>5</sup> Joan MASCARÓ (rec.): *Upanishads*... *Op. cit.*, p. 163.

pasa al origen del hinduismo y alcanza el pensamiento cristiano. De ahí que, ahora desde el Islam, Ibn Arabi (1165-1240) vuelva a decir que el amor no es sino una “fase divina”<sup>1</sup>.

El *ágape* hace propios los dos elementos, y su punto de partida es lo sagrado que habitaría en el ser humano. El cuidado de “la Persona que en todas las personas reside”<sup>2</sup>, por usar unas palabras de Rabindranath Tagore (1861-1941), es un gesto característico de los siglos que rodean la venida de Jesús: el *Atman* de los *Upanishads*, el “espíritu divino” (*Sobre el ocio*, 5, 5)<sup>3</sup> de Séneca, el “guía interior [ἔνδον δαίμονα]” de Marco Aurelio (121-180)<sup>4</sup>, o “lo absoluto en nuestro interior”<sup>5</sup> del budismo mahayana, son pruebas de ello.

El propio Séneca piensa que es posible igualar al ser humano con los dioses. A los primeros, en lugar de ser fieles a los segundos, les sirve con practicar sus virtudes:

Entre los hombres buenos y los dioses hay amistad [amicitia], pues la virtud la facilita. ¿Amistad [Amicitiam] digo? Más aún, confianza y semejanza [necessitudo et similitudo], puesto que en realidad el hombre bueno [bonus] solo por su duración [tempore] es distinto al dios [deo] (*Sobre la providencia*, 1, 5-6)<sup>6</sup>.

El cristianismo, a su vez, postula una *imitatio Dei*, erigido en gran ideal<sup>7</sup> —de Su Hijo, el primero—. Solamente hay una ruta hacia el Altísimo, la práctica de Sus virtudes, una serie de grandezas agrupadas en el *ágape*, de ahí que Pablo plantee: “Revestíos del amor [ἀγάπην], que es el broche [σύνδεσμος] de la perfección [τελειότητος]” (Colosenses 3: 14)<sup>8</sup>.

<sup>1</sup> Ibn ARABI: *Tratado del amor*, introd. y not. de Maurice Gloton, trad. de Alfonso Colodrón, vers. castellana de Abu Bakr, EDAF, Madrid, 1996 [séptima reimpresión, 2012], p. 33.

<sup>2</sup> Rabindranath TAGORE: “El hombre de mi corazón”, en *La religión del hombre* (1930), trad. de Rafael Cansinos Assens, Arca, Madrid, 2016, p. 102.

<sup>3</sup> “Los hombres son de espíritu divino [homines divini esse spiritus]” (*Sobre el ocio*, 5, 5). SÉNECA: *Sobre el ocio*, en *Diálogos...* *Op. cit.*, p. 317.

<sup>4</sup> MARCO AURELIO: *Meditaciones*, introd. y rev. de Carlos García Gual, trad. y not. de Ramón Bach Pellicer, Gredos, Madrid, 1977 [quinta reimpresión], *passim*.

<sup>5</sup> ÁNONIMO BUDISTA MAHAYANA: *El despertar de la fe. Guía para ejercitarse en el budismo Mahayana*, estudios introductorios y trad. de Juan Masiá Clavel, Sígueme, Salamanca, 2003, p. 78.

<sup>6</sup> SÉNECA: *Sobre la providencia*, en *Diálogos...* *Op. cit.*, p. 67.

<sup>7</sup> “Existe un Dios, esto es, un ser supremo, sumamente justo y misericordioso, o modelo de la verdadera vida” (Qué es la fe y qué los fieles, 177), dice Spinoza. “Dios, como ser moralmente perfecto, no es nada más que la idea realizada, la ley personificada de la moralidad, el ser moral del hombre —el ser propio del hombre— puesto como ser absoluto; pues el Dios moral exige del hombre que sea como es él mismo”, sigue Ludwig Feuerbach (1804-1872). Baruch SPINOZA: *Tratado teológico-político...* *Op. cit.*, p. 314 y Ludwig FEUERBACH: *La esencia del cristianismo* (1841), introd. de Manuel Cabada Castro y trad. de José L. Iglesias, Consejería de Educación y Cultura y Trotta, Madrid, 1995, p. 97.

<sup>8</sup> *Biblia de Jerusalén...* *Op. cit.*, p. 1730.

Ya vimos el rigor con que Yahvé, celoso de su posición, había castigado la Caída; en palabras del reptil, la oportunidad de Adán y de Eva de *ser como dioses*. Después, Yahvé pide a Moisés que avise al pueblo elegido de que su deber es ser santo, una vez que Él lo es (Levítico 19: 2). El propósito de la Divinidad del Antiguo Testamento es lograr, primero, que Sus seguidores Le respeten; y, segundo, que practiquen Sus virtudes. Mas los primeros han de guardarse de ser *uno de ellos*: “¡Resulta que el hombre ha venido a ser uno de nosotros, en cuanto a conocer el bien y el mal!” (Génesis 3: 22)<sup>1</sup>, grita, a sabiendas de que el siguiente paso de Adán y Eva habría sido alimentarse del árbol de la vida.

El cristianismo sigue la línea veterotestamentaria de la *imitatio Dei* —*Análogos theiosis*—, al punto que el propio Jesús ordena: “Sed perfectos [τέλειοι] como es perfecto vuestro Padre [πατήρ] del cielo” (Mateo 5: 48)<sup>2</sup> —ello responde a un elemento que presentaremos ahora: “The divine in human must be nourished if every other law and duty be pushed aside”<sup>3</sup>, en palabras de Lewis Mumford (1895-1990)—. El profeta galileo alude así al *Atman* hindú, al *espíritu divino* estoico y al *absoluto interior* budista, una luz que la Humanidad ha de pulir con el propósito de practicar, solo sea vagamente, la *summa perfectionis* del Padre<sup>4</sup>.

Los propósitos de Jesús de Nazaret; que pasan por lograr, primero, que sus seguidores Le respeten y, segundo, que practiquen Sus virtudes; bien podrían ser uno solo.

El ser humano ha sido hecho a imagen de Dios (Génesis 9: 6), por lo que Jesús piensa que la Humanidad, goza de capacidades suficientes para poner en práctica Sus virtudes. Diríase que, después de las dos Alianzas, practicarlas no solo es una posibilidad, sino un deber, ya que el amor es un precepto en el Antiguo y en el Nuevo Testamento (Levítico 19: 18; Deuteronomio 6: 5; Mateo 22: 36-39). El problema es que el ser humano no siempre sigue lo ordenado en las Sagradas Escrituras, de ahí que Browne, repitiendo lo

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 1426.

<sup>3</sup> [“Lo divino en el ser humano debía ser alimentado si el resto de leyes y deberes iban a ser dados de lado”, trad. prop.] Lewis MUMFORD: *The Condition of Man*, Harcourt, Brace and Company, Nueva York, 1944, p. 55.

<sup>4</sup> “Göttliches trifft unteilnehmende nicht” [“No atañe lo divino a quienes no lo sean”], dice Hölderlin. Ludwig Feuerbach plantea después la misma idea: “El sentimiento es (...) lo divino en el hombre (...) Lo divino solo es percibido por lo divino”. Friedrich HÖLDERLIN: *Poemas*, Edición bilingüe, introd. y vers. de Luis Cernuda, Visor, Madrid, 1996, pp. 42 y 43 y Ludwig FEUERBACH: *La esencia del cristianismo...* *Op. cit.*, p. 60.

que había dicho Hierocles de Alejandría (*ca.* siglo V)<sup>1</sup>, aluda a “that amphibious piece” (*Religio Medici*, XXXIV)<sup>2</sup> hecha de cuerpo y espíritu, animalidad y divinidad, pulsión y fe.

Volveremos sobre ello al profundizar en la problemática sobre la voluntad humana; por ahora sirve recordar que la Humanidad viene de rebelarse en el Edén, con lo que ha probado ser sospechosa. El cristianismo plantea el propósito, la Perfección, sin olvidar el punto de partida, el Pecado; y Blaise Pascal (1623-1662) opera con los dos extremos:

Le christianisme est étrange! Il ordonne à l'homme de reconnaître qu'il est vil, et même abominable, et lui ordonne de vouloir être semblable à Dieu. Sans un tel contre-poids, cette élévation le rendrait horriblement vain, ou cet abaissement le rendrait horriblement abject (Segunda parte, Capítulo XXVI, I, VI)<sup>3</sup>.

Entre las virtudes del Dios neotestamentario, la primordial, ya que logra que lo ruin sea elevado, es el *ágape*, por lo que el ser humano, si aspira a ser perfecto *como perfecto es vuestro Padre*, ha de ser amante: “Solamente podremos asemejarnos a Dios en el amar”<sup>4</sup>, escribe Kierkegaard. Mas el Amor del Altísimo, ya lo adelantamos al estudiar la *Diatheke*, pasa por la dación del Hijo; en una palabra: arduamente podríamos pensar un Amor mayor.

---

<sup>1</sup> “Hierocles habla del hombre como de un ser anfibio que, puesto entre dos niveles de ser, es capaz, según sus elecciones morales, de elevarse o de degradarse, como el que descuida las leyes divinas y decae de la dignidad que les es propia”. Rémi BRAGUE: *La ley de Dios...* *Op. cit.*, p. 43.

<sup>2</sup> “We are only that amphibious piece, between a corporeal and a spiritual essence” [“No somos más que esa especie anfibia, situada entre la esencia corporal y la espiritual”, trad. prop.] Thomas BROWNE: *Religio Medici* (1643), en *The Works of Sir Thomas Browne* (Volume II)... *Op. cit.*, p. 372.

<sup>3</sup> [“El cristianismo es extraño! Ordena al hombre que se reconozca vil y abominable, y que quiera parecerse a Dios. Sin dicho contrapeso, tal elevación le haría horriblemente vano, o tal degradación le haría horriblemente abyecto”, trad. prop.] Blaise PASCAL: *Les pensées de Pascal. Reproduites d'après le texte autographe* (*ca.* 1669), Edition philosophique et critique, ensayo y not. de Aloïse Guthlin, P. Lethielleux, París, 1896, p. 319.

<sup>4</sup> Søren KIERKEGAARD: *Las obras del amor...* *Op. cit.*, p. 89.

Dado que no es posible igualar Su probidad<sup>1</sup> –la de “a Deity so intangible to human mimesis”<sup>2</sup>, en palabras de George Steiner– a la gran parte de los cristianos solo les es dable pensar en una pálida *imitatio*. No así a Jesús de Nazaret, el siguiente protagonista.

Donde Moisés había sido el portavoz de las leyes que su pueblo debía seguir; Jesús, una suerte de *alter deus*, es la personificación del *ágape*: “Hizo las veces de Dios [hac in vicem Dei gessit]” (De la ley divina, 65)<sup>3</sup>, escribe Spinoza, unas palabras que no podría usar con Moisés<sup>4</sup>. El profeta galileo es la respuesta a la osadía de Adán y Eva, una vez que él es todo lo obediente que no habían sido ellos: “El mundo ha de saber que amo [ἀγαπῶ] al Padre [πατέρα] y que obro [ποιῶ] según el Padre me ha ordenado [ἐνετείλατο]” (Juan 14: 31)<sup>5</sup>. Donde los primeros habían ignorado la prohibición de Yahvé en el Edén, el Unigénito logra salir airoso de las pruebas del diablo en el desierto (Mateo 4: 1-11). Y no vacila en pagar, al precio más alto, el cumplimiento de la voluntad de Dios: “Humiliavit se, factus oboeiens usque ad mortem” (Sermón 264, 4)<sup>6</sup>, al decir de san Agustín. La de Jesús es una presencia salvífica, el envés de los primeros progenitores.

La presencia del Ungido, junto a la de Adán y Eva, ayuda a ilustrar el relato cosmológico que vimos en las primeras páginas del capítulo: orden, ruptura y deseo de restitución. Si la *philia* había instaurado el orden, el *ágape* –y Jesús con él– lo restaura.

<sup>1</sup> En el *Tractatus*, Ludwig Wittgenstein (1889-1951) escribe las siguientes palabras: “Gott offenbart sich nicht in der Welt” (6.432) [“Dios no se revela en el mundo”], lo que aclara Su inalcanzable propiedad, ya que, si no se presenta Él, arduamente lo harán Sus rasgos. Al respecto, por cierto, Agamben agrega: “La proposizione, secondo cui Dio non si rivela nel mondo, si potrebbe anche esprimere dicendo: che il mondo non riveli Dio, questo è propriamente divino. (Dunque essa non è la proposizione «più amara» del *Tractatus*)” [“La proposición según la cual Dios no se revela en el mundo, podría expresarse igualmente diciendo que el mundo no revela a Dios, y esto es propiamente divino. (Por lo que esa no es la proposición «más amarga» del *Tractatus*)”], trad. prop.] Ludwig WITTGENSTEIN: *Tractatus Logico-Philosophicus* (1921), Edición bilingüe, vers. española y trad. de Enrique Tierno Galván, introd. de Bertrand Russell, Alianza, Madrid, 1973 [sexta edición, 1984], pp. 200 y 201 y Giorgio AGAMBEN: *La comunità che viene*, Giulio Einaudi, Torino, 1990, p. 65. Énfasis de Wittgenstein.

<sup>2</sup> [“La de una Deidad tan intangible para la mimesis humana”, trad. prop.] George STEINER: “Schönberg’s Moses and Aaron” (1965), en *Language & Silence. Essays on Language, Literature and the Inhuman* (1967), Atheneum, Nueva York, 1970 [séptima reimpresión, 1986], p. 135.

<sup>3</sup> Baruch SPINOZA: *Tratado teológico-político*... *Op. cit.*, p. 145.

<sup>4</sup> En el *Moisés* de Michelangelo (1475-1564), el artista de Caprese esculpe al patriarca guardando junto a su costado derecho las tablas en las que había plasmado los preceptos de Yahvé, una imagen opuesta a la de Jesús, que, según el relato del Evangelio (Juan 8: 6), escribe una sola vez y en el suelo; no sabemos qué. De la misma forma, en el final de *Moses und Aron*, la ópera de Arnold Schönberg (1874-1951), Moisés clama porque, de repente, le falta la Palabra de Dios, un lamento que no podría salir de los labios de Jesús, ya que él, según veremos unas líneas después en palabras de Spinoza en el *Tratado teológico-político*, el de Nazaret es Su *boca*.

<sup>5</sup> *Biblia de Jerusalén*... *Op. cit.*, p. 1572.

<sup>6</sup> [“Se humilló a sí mismo, haciéndose obediente hasta la muerte”] SAN AGUSTÍN: *Obras completas de san Agustín, XXIV. Sermones (4°): 184-272B. Sermones sobre los tiempos litúrgicos*, Edición bilingüe, trad. y not. de Pío de Luis, 1983, p. 670.

Es oportuno recuperar ahora unas páginas de Spinoza sobre la ley humana y la ley divina. El pensador holandés, siguiendo los pasos de Thomas Hobbes<sup>1</sup>, plantea, en primer lugar, que las leyes ideadas por los seres humanos se orientan a su seguridad y a la del Estado; y, en segundo, que la ideada por Dios no solo es una regla portadora de una verdad eterna, sino que se orienta al bien más alto, que no es sino el conocimiento y el amor al Altísimo, que ha de respetarse no por miedo a los posibles castigos, sino por lo provechoso que es orientarse hacia la Divinidad *per se* (De la ley divina, 59-61)<sup>2</sup>.

Igual que Moisés había sido el portavoz de la Divinidad veterotestamentaria, Jesús no es “tanto un profeta [Propheta], cuanto la boca [fuit] de Dios” (De la ley divina, 64)<sup>3</sup>.

Y el Verbo que sale de *la boca de Dios* a lo largo de los cuatro Evangelios es, siguiendo el vocabulario spinoziano, una ley divina que admite ser contemplada *sub specie aeternitatis*<sup>4</sup>; no así la humana, que solo admite serlo *sub specie mortis*. De ahí que su público no sea el pueblo elegido, sino la Humanidad, y que su obra no sea *el derecho particular del Estado hebreo*, sino el amor<sup>5</sup>. Igual que el pecho de Apolo en el célebre poema de Rilke<sup>6</sup>, el Ungido plantea que la vida ha de dar un vuelco, y pide a sus allegados que se guíen por la Ley de Dios. “La existencia en la tierra nos está dada con el propósito de amar”<sup>7</sup>, es, según la profesora Tamara Djermanovic, el legado de Dostievski, pero bien podría ser el de Jesús.

<sup>1</sup> En 1632, veintiocho años antes de que Spinoza publicara su *Tratado teológico-político*, Hobbes había publicado unas páginas en las que ya planteaba una clasificación con la presencia de leyes divinas y humanas: “La división de las leyes se hace primero, en razón de su autor, en ley divina y ley humana. La ley divina, a su vez, según el modo de que se sirve Dios para dar a conocer su voluntad a los hombres, se divide en ley natural o moral y ley positiva. La ley natural es la que Dios ha revelado a todos los hombres a través de su verbo eterno, innato en ellos, es decir, mediante la razón natural (...) La ley positiva es la que Dios nos reveló mediante la palabra profética, por la cual habló a los hombres como un hombre; tales son las leyes que entregó a los judíos acerca de su organización política y del culto divino”. Thomas HOBBS: *De cive (Del ciudadano)*... *Op. cit.*, p. 254.

<sup>2</sup> “Por ley humana entiendo aquella forma de vida [intelligo rationem vivendi] que solo sirve para mantener segura la vida [vitam] y el Estado [republicam]; por ley divina, en cambio, aquella que solo se refiere al sumo bien [summum bonum], es decir, al verdadero conocimiento [veram cognitionem] y amor [amorem] de Dios”. Baruch SPINOZA: *Tratado teológico-político*... *Op. cit.*, p. 138.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 144.

<sup>4</sup> Las palabras de Spinoza son las que siguen: “Esta idea que expresa la esencia del cuerpo bajo una especie de eternidad [sub specie aeternitatis exprimit], es, como dijimos, cierto modo de pensar que pertenece a la esencia del alma [ad Mentis essentiam pertinet], el cual es necesariamente eterno [quique necessario aeternus est]” (Quinta parte. De la potencia del entendimiento o de la libertad humana, Proposición XXIII, Escolio). Baruch SPINOZA: *Ética demostrada según el orden geométrico*... *Op. cit.*, p. 258.

<sup>5</sup> De ahí que Jaspers plantee lo siguiente: “Jesús (...) transfiere aquellos postulados tradicionales al reino de Dios, que se manifiesta ya en la realidad del amor, que es su señal”. Karl JASPERS: “Jesús”, en *Los grandes filósofos*... *Op. cit.*, p. 204.

<sup>6</sup> “Du musst dein Leben ändern” [“Debes cambiar tu vida”] Rainer Maria RILKE: *Nuevos poemas II* (1908), Edición bilingüe, trad., introd. y not. de Federico Bermúdez-Cañete, Hiperión, Madrid, 1994 [quinta edición, 2017], pp. 18 y 19.

<sup>7</sup> Tamara DJERMANOVIC: *Dostoyevski. Entre Rusia y Occidente*, Herder, Barcelona, 2006, p. 358.



Hay varios pasajes en el Nuevo Testamento que versan sobre sus obras: valga recordar la vuelta a la vida de Lázaro (Juan 11), la multiplicación de los alimentos (Juan 6) o el auxilio a María Magdalena (Lucas 7: 36-50). Mas el punto clave es la Pasión, que se produce<sup>1</sup> con el propósito de limpiar el Pecado (Juan 1: 29; Romanos 5: 5-8 y 5: 12). Por ello, Milton hace pronunciar a Jesús –al dirigirse a Dios– las siguientes palabras:

All his works on me,  
Good, or not good, ingraft; my merit those  
Shall perfect, and for these my death shall pay (Libro XI, 34-36)<sup>2</sup>.

He ahí el *ágape* personificado: una de las razones por la que Jesús es el Cristo y la razón principal de que en el *ágape* vibre una vocación de orden restaurado. La agonía en la cruz no solo es el paliativo de *all his works* –por Adán–; sino que significa, gracias a la pérdida de lo más elemental que posee el ser humano, la propia vida, el mayor intento de dar alcance a la probidad de Dios: “Omnia uincit Amor” (*Bucólicas*, Égloga X, 69)<sup>3</sup>, dice Virgilio. Y ello en riguroso respeto de lo que había sido vaticinado (Isaías 53: 7 y 11-12, Oseas 6: 2, Zacarías 12: 10, Marcos 14: 21, Mateo 26: 54 y Lucas 24: 46). *Hoc erat in fatis*.

Ya vemos que, al principio, en la idílica población presentada en *El sueño de un hombre ridículo* regía una ley divina, por decirlo con Spinoza; y que, a lo último, el frustrado sacrificio de su protagonista frenó la expiación de los pecados propagados después de su

---

<sup>1</sup> Antonio Machado (1875-1939), en unas líneas provocadoras, hace decir a Juan de Mairena un pensamiento que había elaborado su maestro en la ficción, Abel Martín, según el cual “fue el Cristo un hombre que se hizo Dios para expiar en la cruz el gran pecado de la Divinidad”. Su *gran pecado*, en opinión del personaje de Machado, había sido el de revelarSe a un pueblo con la sola misión de hacerlo perdurar, con lo que el poeta andaluz da la vuelta al propósito del sacrificio de Jesús. Antonio MACHADO: *Juan de Mairena I* (1936), ed., introd. y not. de Antonio Fernández, Cátedra, Madrid, 1986 [novena edición, 2015], p. 153.

<sup>2</sup> [“Injerta, pues, en mí, buenos o malos, / los frutos de su acción, que los primeros / sabré perfeccionar con mis virtudes; / con mi muerte expiaré los segundos”] John MILTON: *El Paraíso perdido...* *Op. cit.*, pp. 762 y 763.

<sup>3</sup> [“Todo lo vence el Amor”] VIRGILIO: *Bucólicas*, trad. de Aurelio Espinosa Pólit, en *Obras completas*, Edición bilingüe, introd. y apénd. de Pollux Hernández, trad. de Aurelio Espinosa Pólit, Arturo Soler Ruiz y Pollux Hernández, Cátedra, Madrid, 2003, pp. 174 y 175.

visita<sup>1</sup>. Quizá por ello Walter Benjamin, en sus páginas *Sobre el concepto de historia*, plantea que “en la idea de la felicidad resuena inevitablemente la de la redención” (II)<sup>2</sup>.

Después de un gesto de amor tan alto, Jesús pasa a ser la referencia del proceder cristiano<sup>3</sup>. Veamos si no el paso en el que Pablo ordena practicar el mismo amor que él había practicado (Filipenses 2: 5); el *De Imitatione Christi*, un libro de Tomás de Kempis (1380-1471) cuyo solo título ilustra lo que decimos<sup>4</sup>; y, ya en días más próximos, la *Mater et magistra*, una encíclica de 1961 promulgada por el papa Juan XXIII (1881-1963), en la que la Iglesia católica dice que ha seguido a Cristo porque, desde sus orígenes, ha practicado el precepto del ágape<sup>5</sup> —a pesar de ello, Nietzsche había opuesto que “la Iglesia no tuvo ni el coraje ni la voluntad de confesar las obras que Jesús exigió” (11 [243])<sup>6</sup>; en la misma línea, Pier Paolo Pasolini (1922-1975) plantea, trece años después de la *Mater et magistra*, que en el país italiano “la Chiesa, pur di ripristinare col popolo l’ágape perduta, poteva permettersi il lusso “cinico” di passare sopra la vergogna del fascismo”<sup>7</sup>, con el

<sup>1</sup> Valga presentar, solo sea rápidamente, a dos personajes literarios que vuelven a jugar con los rasgos de Jesús de Nazaret y que, al contrario que el *hombre ridículo* de Dostoievski, sí alcanzan a ver el final de sus días. El primero es uno del gusto de Arendt: Billy Budd, el gaviero de Herman Melville (1819-1891), ahorcado por la tripulación del Bellipotent después de asesinar de un golpe a su agrio maestro de armas, Claggart. El segundo es Baltasar Espinosa, el protagonista de un cuento de Borges, *El Evangelio según san Marcos*. El personaje ideado por el autor argentino, que había leído con placer los libros de Melville y la Escritura, se relaciona en privado con la hija del capataz Gutre, quien, después de preguntar si se salvarían las almas de los romanos que clavaron a Jesús, primero agrade verbalmente al protagonista, luego le escupe y, por último, pule la cruz en la que va a colgarle. Cfr. Herman MELVILLE: *Billy Budd, Sailor* (1885), ed., trad. y not. de Harrison Hayford y Merton M. Sealts Jr., The University of Chicago Press, Chicago y Londres, 1962 y Jorge Luis BORGES: *El Evangelio según san Marcos*, en *El informe de Brodie* (1970), rev. de Jorge García, Destino, Barcelona, 2006, pp. 131-140.

<sup>2</sup> Walter BENJAMIN: *Sobre el concepto de Historia* (1940), en *Obras. Libro I* (Volumen 2)... *Op. cit.*, p. 305.

<sup>3</sup> Steiner advierte el mismo paso desde la referencia de Dios a la más próxima, por su humanidad, de Jesús: “After Christ, the western perception of flesh and of the metamorphic spirituality of matter alter. The human face and body are seen less as created in God’s image —an abstruse, formidably remote trope— than in that of the radiant and tortured Son” [“Después de Cristo, la percepción occidental de la carne humana y de la espiritualidad metamórfica de la materia se altera. El rostro y el cuerpo humano son vistos menos como una creación a la imagen de Dios —un tropo abstruso y formidablemente remoto— como a la del radiante y torturado Hijo”, trad. prop.] George STEINER: *Grammars of Creation* (2001), Faber and Faber, Londres, 2010, pp. 81-82.

<sup>4</sup> “La doctrina de Cristo es más excelsa que todas las enseñanzas de los santos, y quien tuviera su espíritu, maná escondido encontraría en ella (...) El que quiera, pues, entender bien las palabras de Cristo y saborearlas, necesita empeñarse en ajustar toda su manera de vivir a la de Él” (Libro I, Capítulo 1, 2). Tomás de KEMPIS: *La imitación de Cristo* (1441), trad. y pról. de Agustín Magaña, Herder, Barcelona, 2017 [segunda edición], p. 19.

<sup>5</sup> “Los cristianos jamás han practicado las obras que Jesús les prescribió: y el insolente discurso sobre la «fe» y la «justificación por la fe» y sobre su suprema y única importancia no es sino la consecuencia de que la Iglesia no tuvo ni el coraje ni la voluntad de confesar las obras que Jesús exigió” (11 [243]). Friedrich NIETZSCHE: *Fragmentos póstumos (1885-1889)* (Volumen IV), ed. dirigida por Diego Sánchez Meca, trad., introd. y not. de Juan Luis Vermal y Joan B. Llinares, Tecnos, Madrid, 2006 [segunda edición, 2008], p. 428.

<sup>6</sup> Cfr. *Carta encíclica “Mater et magistra”* (1961), guía de lectura y est. de Hernando Sebá López, San Pablo, Bogotá, 2006, p. 16.

<sup>7</sup> [“La Iglesia, para restaurar el ágape perdido con el pueblo, podía permitirse el lujo “cinico” de pasar por alto la vergüenza del fascismo”, trad. prop.] Pier Paolo PASOLINI: “Vuoto di carità, vuoto di cultura: un linguaggio senza origini” (1974), en *Opere di Pier Paolo Pasolini. Scritti corsari*, introd. y nota introd. de R. Garzanti, Garzanti, Milán, 1977 [tercera edición, 1981], p. 34.

que había pactado en los veinte—. Es una idea que Angelus Silesius (1624-1677), sin perder de vista las prédicas de su admirado *Meister Eckhart*<sup>1</sup>, sintetiza en solo dos líneas:

Solo Cristo es verdadero Hijo de Dios.

Todo cristiano, por tanto, debe ser el mismo Cristo (Libro V, 9)<sup>2</sup>.

El de Jesús de Nazaret es un patrón tan poderoso que, guiados por la pregunta de William B. Yeats: “How can we know the dancer from the dance?”<sup>3</sup>, podemos aventurar un posible perfil del *ágape* a partir del Unigénito. Por peso e ilación, hay ocho rasgos presentes en la vida de Jesús que deben ser resaltados, a saber: fe, obediencia, abnegación, generosidad, humildad, inocencia, castidad y perdón. *Non ad probandum sed ad illustrandum*, es decir, con vistas a ilustrar su profundidad y raigambre en el cristianismo, presentaremos a su lado una serie de referencias procedentes de artistas o de pensadores cristianos.

Igual que Johannes, uno de los personajes de *Ordet*<sup>4</sup>, la película de Carl Th. Dreyer (1889-1968)<sup>5</sup>, que reza hasta lograr que una amiga vuelva a la vida, Jesús es agraciado con la fe (Juan 1: 14), el elemento que explica su proceder, y ordena profesarla con el propósito de presenciar la gloria de Dios (Juan 11: 40). Su fervor no se aleja del de Teresa de Lisieux (1873-1897), quien expira con una frase que, posteriormente, Georges Bernanos (1888-1948) pone en los labios de su cura rural en agonía: “Tout est grâce”<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> “Si queréis conocer a Dios, no solo debéis ser semejantes al Hijo, sino que debéis ser el Hijo mismo” (Cómo tenéis que vivir, 139-140), alega Eckhart. Así Erasmo de Rotterdam (1466-1536), en las reglas sugeridas en el capítulo octavo de su *Enchiridion militis Christiani*: “Nuestro modelo es Cristo, que encierra en sí todas las artes de bien vivir. A éste, pues, debemos imitar sin reserva alguna”. Maestro ECKHART: “Cómo tenéis que vivir”, en *El fruto de la nada...* Op. cit., p. 93 y ERASMO: *Enquiridión. Manual del caballero cristiano* (1503), introd., trad. y not. de Pedro Rodríguez Santidrián, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1995, pp. 183-184.

<sup>2</sup> Angelus SILESIUS: *El peregrino querúbico* (1657), ed., introd., trad. y not. de Lluís Duch Álvarez, Siruela, Madrid, 2005, p. 190.

<sup>3</sup> [“¿Cómo podemos diferenciar el baile del bailarín?”, trad. prop.] W. B. YEATS: “The Tower”, en *The Poems...* Op. cit., p. 263.

<sup>4</sup> Cfr. Carl Theodor DREYER (director): *Ordet*, Dinamarca, Palladium Films, 1955.

<sup>5</sup> Al ser preguntado sobre Kaj Munk (1898-1944), el pastor luterano que había escrito la obra de la que parte la película, Dreyer da una respuesta que ilustra su sensibilidad religiosa. Una vez que guarda relación con Dios y el amor, es oportuno recuperar sus palabras: “Me sentía muy próximo a las concepciones de Kaj Munk. Siempre habló muy bien del amor. Quiero decir, habló tan bien del amor en general, entre la gente, como del amor en el matrimonio, el verdadero matrimonio. Para Kaj Munk, el amor no era solo los bellos y buenos pensamientos que pueden vincular a un hombre y a una mujer, sino un vínculo muy profundo (...) Lo bello, en Munk, es que comprendió que Dios no había separado las dos formas de amor”. Carl T. DREYER: *Reflexiones sobre mi oficio. Escritos y entrevistas*, trad. de Núria Pujol i Valls, Paidós, Barcelona, 1999, p. 110.

<sup>6</sup> [“Todo es gracia”, trad. prop.] Georges BERNANOS: *Journal d'un curé de campagne*, Plon, París, 1936, p. 366.

Jesús venera al que piensa que es su Padre, por lo que, según hemos dicho, guarda estricta obediencia de Sus órdenes, aun en Getsemaní, donde, durante su última oración en libertad, pide que no prime su voluntad sino la Suya (Marcos, 14: 36, Mateo 26: 39 y 42, Lucas 22: 42). Es gracias a la obediencia que el Mesías lidia con una suerte que no es fácil, pero él y sus seguidores saben de la misericordia del Altísimo: “Erbarme dich”<sup>1</sup>, ruega un avisado Pedro después de oír cantar al gallo en el aria 39 del libreto de la *Pasión según san Mateo* de Johann S. Bach (1685-1750), escrito por Picander (1700-1764).

La abnegación, en tercer lugar, es el resultado de la obediencia: Jesús no solo respeta los preceptos de Dios, sino que pone su vida a Su servicio. La Pasión es la prueba. El sacrificio del profeta galileo recuerda al de Anne-Marie, la religiosa que, en *Les Anges du péché*, de Robert Bresson (1901-1999), con la seguridad de responder a un deber, muere en su afán por orientar los pasos de una asesina que había ingresado en su orden<sup>2</sup>.

Ello da pistas sobre la generosidad de Jesús, virtud no solo alentada —ordena a sus allegados que den al que les pida (Lucas 6: 30)—, sino practicada. Y San Nicolás (270-345) sigue su palabra cuando da su dinero al que lo precisa sin decir que procede de él<sup>3</sup>.

“Soy manso [πραῦς] y humilde de corazón [ταπεινὸς τῇ καρδίᾳ]” (Mateo 11: 29)<sup>4</sup>, dice de sí mismo *el último Adán*. La humildad, en palabras de Weil, es “la esencia, el sabor específico”<sup>5</sup> del proceder cristiano; y, en las aún más gráficas de Gilbert K. Chesterton (1874-1936), no es solo “too good”, sino, más bien, “too practical for this world”<sup>6</sup>.

El profeta, probablemente con la vista puesta sobre los días del Paraíso, elogia la inocencia, el estatus original del ser humano, vulnerada por el Pecado. He ahí la razón de que piense que el Reino de los cielos es de los que poseen la limpieza de corazón de un niño (Mateo 19: 14). El príncipe Myshkin, protagonista de un libro de Dostoievski no

<sup>1</sup> [“Apíadate de mí”, trad. prop.] *Ap.* Christoph WOLFF: *Johann Sebastian Bach. El músico sabio* (2000), trad. de Armando Luigi Castañeda, rev. de Ramón Andrés, Ma Non Troppo, Barcelona, 2008, p. 321.

<sup>2</sup> *Cfr.* Robert BRESSON (director): *Les Anges du péché*, Francia, Synops, 1943.

<sup>3</sup> *Cfr.* Santiago de La VORÁGINE: “San Nicolás”, en *La leyenda dorada*, selecc. y pról. de Alberto Manguel, trad. de Fray José María Macías, Alianza, Madrid, 2004 [segunda edición, 2014], p. 23.

<sup>4</sup> *Biblia de Jerusalén...* *Op. cit.*, p. 1436.

<sup>5</sup> Simone WEIL: *Echar raíces...* *Op. cit.*, p. 111.

<sup>6</sup> [“Demasiado buena”, “Demasiado práctica para este mundo”, trad. prop.] Gilbert K. CHESTERTON: *Heretics* (1905), pref. del editor sin autoría, Hendrickson Publishers, Peabody, 2007, p. 37.

por azar titulado *El idiota*, es pulcro<sup>1</sup>, mas lo que ilustra la vocación expiatoria –el punto que prueba que la inocencia es una virtud primordial– es el último gesto de Domenico, uno de los personajes de *Nostalghia*, la película de Andréi A. Tarkovski (1932-1986), que, vencido a los extravíos de su tiempo, opta por prenderse fuego en la plaza de la ciudad<sup>2</sup>.

Jesús elude las pasiones carnales, o así lo sugiere (Mateo 19: 12). Y su presumible celibato es el mismo que el de las once mil vírgenes que, lideradas por santa Úrsula (ca. siglo V), guardan su voto antes de ser asesinadas por los hunos de Atila (ca. 395-453)<sup>3</sup>.

Por último, *but not least*, Jesús sigue una vieja lección: “El que busca amistades disimula la ofensa” (Proverbios 17: 9)<sup>4</sup>, y prodiga el perdón. Según Arendt, él es “the discoverer of the role of forgiveness in the realm of human affairs”<sup>5</sup>, un juicio que gira sobre el alto número de oportunidades en que el Nuevo Testamento alude al mismo (Mateo 6: 12, 14-15 y 18: 21-22, Lucas 6: 37 y 23: 34, Efesios 4: 32, Colosenses 3: 13, Hechos 13: 38, Efesios 1: 7). El perdón, precisamente, es lo que Rembrandt (1606-1669) plasma en *La reconciliación de David y Absalón*, una pintura en la que el rey de Israel calma al hijo réprobo (2 Samuel 14: 28-33), que se postra sobre el pecho generoso de su padre.

Gracias a los ocho rasgos presentados es posible advertir que el *ágape* no solo dista de *Hesed*, *Nomos* y los amores de Oriente que hemos visitado –a pesar de que comparte con ellos varios puntos, ya visitados–, sino de la misma idea de *caritas* que aún sigue

<sup>1</sup> Walter Benjamin es de la misma opinión: “Así como la teoría política de Dostoievski nos va diciendo, una y otra vez, que la última esperanza es la regeneración del pueblo puro, el autor de este libro [en alusión a *El idiota*] ve en el niño la única salvación para los jóvenes, como también para su país (...) En Dostoievski queda siempre claro que solo en el espíritu del niño se produce en efecto un noble despliegue de la vida humana, a partir justamente de la vida del pueblo”. Walter BENJAMIN: “*El idiota* de Dostoievski” (1917), en *Obras. Libro II* (Volumen 1)... *Op. cit.*, p. 244.

<sup>2</sup> Cfr. Andrei A. TARKOVSKI (director): *Nostalghia*, Italia y Unión Soviética, Opera Film Produzione y Rai Due, 1983.

<sup>3</sup> Cfr. Santiago de La VORÁGINE: “Santa Úrsula”, en *La leyenda dorada*... *Op. cit.*, pp. 250-251.

<sup>4</sup> *Biblia de Jerusalén*... *Op. cit.*, p. 933.

<sup>5</sup> [“El descubridor del papel del amor en la esfera de los asuntos humanos”] A lo que agrega: “Forgiveness is the exact opposite of vengeance, which acts in the form of re-acting against an original trespassing, whereby far from putting an end to the consequences of the first misdeed, everybody remains bound to the process, permitting the chain reaction contained in every action to take its unhindered course (...) The freedom contained in Jesus' teachings of forgiveness is the freedom from vengeance, which incloses both doer and sufferer” [“El perdón es el opuesto exacto de la venganza, que actúa en forma de reacción contra el Pecado original, en la que lejos de poner fin a las consecuencias de la osadía original, todos permanecen atados al proceso, posibilitando que la reacción en cadena contenida en toda acción siga su curso sin obstáculos (...) La libertad contenida en las lecciones sobre el perdón de Jesús es la libertad de la venganza, que incluye a los dos: el agente y el paciente”, trad. prop.] Hannah ARENDT: *The Human Condition*... *Op. cit.*, pp. 238 y 240-241.

vigente –razonablemente, una vez que han pasado dos milenios<sup>1</sup>–, la palabra con la que los autores de la Vulgata volcaron al latín la voz griega ἀγάπη (*ágape*) en el año 382<sup>2</sup>.

Jesús, en suma, se vence a la voluntad del Padre, gracias a lo cual, según hemos planteado, se erige en ideal del proceder cristiano. Él, el ser más próximo a Dios<sup>3</sup> –si no Dios mismo (Juan 1: 1 y 1: 14)–, vino además con el propósito de ser la *boca* del Altísimo y de dar a saber Su palabra, la *ley divina*: el *ágape*. Y, precisamente por ello, prueba lo vacilante que es el ser humano –“A wretch and a filthy, far worse than nought”<sup>4</sup>, leemos en *La nube del no saber*–, lo que origina que el cristianismo aliente el pliego de la voluntad propia en favor de la de Dios, el proceso en el que profundizaremos a continuación.

<sup>1</sup> Julián Marías (1914-2005) dice que “la palabra «caridad», en todas las lenguas, ha experimentado cambios semánticos y se ha ido separando de su sentido originario de amor, aunque lo conserve como un fondo o fundamento. Es menester, pues, volver a la voz amor”. Comte-Sponville sigue: “La palabra [caridad] se halla tan pervertida, tan prostituida, tan difamada (a causa de dos mil años de condescendencia clerical, aristocrática y, después, burguesa), que es preferible remontarse a la fuente”. El galo agrega que la caridad es “un doblete de nuestra *carestía*: ambas son derivaciones, una erudita y la otra popular, del *caritas* latino. La *carestía* es el coste, cuando es elevado: el gran valor (de mercado) de aquello que tiene un precio. La caridad, por el contrario, escapa a cualquier mercado, al igual que a cualquier mercadeo: otorga valor (moral) a aquello que no tiene precio”. Julián MARÍAS: *La perspectiva cristiana*, Alianza, Madrid, 1999 [séptima reimpresión, 2005] pp. 95-96; André COMTE-SPONVILLE: *Pequeño tratado de las grandes virtudes...* *Op. cit.*, p. 278 y “El amor”, en *Ni el sexo ni la muerte. Tres ensayos sobre el amor y la sexualidad*, trad. de Alicia Capel Tatjer, Paidós, Barcelona, 2012, p. 87.

<sup>2</sup> “Los *Setenta* lo habrían tomado del verbo *agapáo*, que no había producido en la lengua clásica un sustantivo corriente (...) En el área griega clásica, el verbo *agapán* no tenía la carga demoníaca de *eran* y tampoco el calor, muy humano, de *phileîn*, sino que más bien indicaba un amor que discierne y que conserva su objeto”. Luigi Franco PIZZOLATO: *La idea de la amistad en la Antigüedad clásica y cristiana...* *Op. cit.*, p. 319.

<sup>3</sup> Valga recordar ahora el lamento de Iván Karamazov, cuando dice que el amor de Jesús es una suerte de “milagro imposible en la tierra [невозможное на земле чудо]”. Acto seguido, Iván repara en quién es y sigue: “Cierto, él era Dios [он был Бог]. Pero nosotros no somos dioses [Но мы-то не боги]”. Fiódor M. DOSTOIEVSKI: *Los hermanos Karamazov* (1880), trad. y not. de Fernando Otero, Marta Sánchez-Nieves y Marta Rebón, Alba, Barcelona, 2013, p. 328.

<sup>4</sup> [“Un ser miserable, despreciable y mucho peor que la nada en el mundo”] *La nube del no saber...* *Op. cit.*, pp. 76 y 180.

§ Willing: «Hágase Tu voluntad»

Tomad, Señor, y recibid toda mi libertad (...) y toda mi voluntad,  
(...) dadme vuestro amor y gracia, que ésta me basta<sup>1</sup>

**San Ignacio de Loyola**

Xavier Zubiri (1898-1983) plantea que el primer episodio de la volición, al optarse por una de las ilimitadas opciones que plantea el presente, es el amor<sup>2</sup>: “El acto de deponer su propio bien en la realidad por la realidad, es justamente lo que llamamos el amor”<sup>3</sup>, explica el pensador vasco. El cristianismo propone que la volición sea el amor, pero no de la forma que sugiere Zubiri: en su lugar, los pasos del fiel han de ser los que daría Él.

Kierkegaard plasma la idea con claridad al decir que “lo supremo consiste en ser un instrumento en manos de la providencia”<sup>4</sup>. ¿Por qué habría de ser producente que el ser humano se piense un *instrumento* de Dios?, ¿por qué no dirigirse siguiendo las orientaciones propias, sino las Suyas? La Caída habrá de proporcionarnos la respuesta:

Will is a power through the which we choose good, after that it be determined with Reason; and through the which we love good, we desire good, and rest us with full linking and consent endlessly in God. Before ere man sinned, might not Will be deceived in his choosing, in his loving, nor in none of his works. For why, it had then by nature to savour each thing as it was; but now it many no do so, unless it be anointed with grace<sup>5</sup>.

La osadía de Eva, la primera en vencerse a la proposición de la serpiente, y de Adán, que la secunda, prueba que la Humanidad es capaz de vulnerar las órdenes de Dios. Y con los más graves resultados: la oprobio del Creador, la expulsión del Paraíso, la seguridad

<sup>1</sup> Ignacio de LOYOLA: *Ejercicios espirituales* (1548), introd., texto, not. y vocabulario de Cándido de Dalmases, Sal Terrae, Bilbao, 1985 [cuarta edición], p. 135.

<sup>2</sup> Santo Tomás ya lo había planteado: “El primer movimiento de la voluntad, y de cualquier facultad apetitiva, es el amor” (I, Cuestión 20). SANTO TOMÁS DE AQUINO: *Suma de Teología* (Volumen 1), ed. dirigida por los Regentes de Estudios de las Provincias Dominicanas en España, present. de Damián Byrne y trad. de José Martorell Capó, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1988 [cuarta edición, reimpresión, 2001], p. 258

<sup>3</sup> Xavier ZUBIRI: *Sobre el sentimiento y la volición*, Alianza, Madrid, 1992, p. 42.

<sup>4</sup> Søren KIERKEGAARD: *Las obras del...* *Op. cit.*, p. 114.

<sup>5</sup> [“La Voluntad es la facultad con la que elegimos el bien después de que la razón lo haya aprobado y con la que amamos a Dios, lo deseamos y moramos al final en Él, con plena satisfacción y consentimiento. Antes de que el hombre pecara, la voluntad no podía equivocarse en sus elecciones, fuera en el amor o cualquier otra cosa que hiciera, ya que entonces era capaz por naturaleza de entender todas las cosas tal cual eran en realidad. Sin embargo, ahora ya no puede hacerlo a menos que sea ungida por la gracia”] *La nube del no saber...* *Op. cit.*, pp. 117 y 211.

de la muerte. Una vez que origina su propia adversidad, la voluntad humana es problemática. Los primeros padres ignoraron su posición de privilegio y, de pronto, se vieron en la de los proscritos que han labrado su calamidad: la Providencia había planeado una prosperidad *ad infinitum*, pero ellos, cegados por sus deseos, se alejaron de ella.

Ello genera que uno de los rasgos del cristianismo sea la sospecha hacia las propensiones humanas, un fenómeno que ya había sido adelantado por la fe judía, las religiones de Oriente o el pensamiento griego. La *jatta'th* (תַּתְּחַת) de los hebreos, el *tanbā* (तण्हा) de los budistas o la *hamartia* (ἁμαρτία) de Aristóteles<sup>1</sup> son voces que aluden a ideas perniciosas, un rol similar al que en el cristianismo juega el pecado, una palabra que procede de la voz latina *peccatum*, “faltar” o “fallar”<sup>2</sup>. Y la significación posterior que se le ha dado al mismo ha sido respetuosa con su significado original; veamos si no qué idea del pecado plantea el Catecismo vigente durante el papado de Juan Pablo II (1920-2005):

El pecado es una falta contra la razón, la verdad, la conciencia recta; es faltar al amor verdadero para con Dios y para con el prójimo, a causa de un apego perverso a ciertos bienes. Hierde la naturaleza del hombre y atenta contra la solidaridad humana<sup>3</sup>.

Es la posibilidad de repetir el agravio del Edén<sup>4</sup> la que el cristianismo procura agotar. Explícate así que Eckhart pida a su audiencia: “Debes ser totalmente extraño a tu propia voluntad” (Dios y yo somos uno, 49-50); y, en unas palabras más gráficas aún, que le sugiera la oportunidad de “devolver la voluntad [propia] a Dios” (Marta y María, 264)<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> De hecho, en el Nuevo Testamento proliferan variaciones de ἁμαρτία, el vocablo griego que había usado Aristóteles, a su vez con variaciones –ἁμαρτίαν, ἁμαρτάνουσιν, ἁμαρτήμα y ἁμαρτάνει–, en *Poética*, 1453a, 10, 15 y 24 y en *Ética nicomáquea*, Libro V, 1135b, 8; véanse Mateo 12: 31 –ἁμαρτία–, Marcos 2: 5 –ἁμαρτίαι–, Lucas 5: 21 –ἁμαρτίας– o Juan 1: 29 –ἁμαρτίαν–, por limitarnos a pasajes de los Evangelios. ARISTÓTELES: *Poética*, en *Poética. Magna moralia...* Op. cit., p. 57; ARISTÓTELES: *Ética nicomáquea*, en *Ética nicomáquea. Ética eudemia...* Op. cit., pp. 256 y 257 y *Biblia de Jerusalén...* Op. cit., pp. 1437, 1469, 1500 y 1545.

<sup>2</sup> Joan COROMINAS: *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana...* Op. cit., p. 446.

<sup>3</sup> *Catecismo de la Iglesia Católica*, Asociación de Editores del Catecismo, Madrid, 1992 [segunda edición], pp. 416-417.

<sup>4</sup> Irónicamente, en opinión de Fromm, “la interpretación cristiana de la historia del acto de la desobediencia del hombre como su ‘caída’ ha oscurecido el claro significado de la historia. El texto bíblico ni siquiera menciona la palabra ‘pecado’”. ERICH FROMM: *Y seréis como dioses...* Op. cit., p. 27.

<sup>5</sup> Maestro ECKHART: “Dios y yo somos uno” y “Marta y María”, en *El fruto de la nada...* Op. cit., p. 76 y 146.



En los *Pensamientos*, Pascal sintetiza los tres giros que protagonizan la radical vituperación de la voluntad planteada por el cristianismo. En primer lugar<sup>1</sup>, es preciso que se clarifique su vileza<sup>2</sup>, un estadio que alcanza su punto álgido cuando el autor galo dice<sup>3</sup> que “la vraie et unique vertu est donc dé se haïr”. A raíz de ahí, Pascal piensa que, de seguir sus propias orientaciones, el único resultado posible es la perdición, de forma que, en su opinión, solo “on est satisfait dès l'instant qu'on y renon” (Primera parte, Capítulo VII, XVIII). Una vez purgada la voluntad propia, el proceso se ultima con la adopción de una superior o, más propiamente, perfecta: según Pascal, dicha voluntad es “la volonté première qui gouverne le corps entier”, a la que, con vistas al bien orgánico, han de plegarse la “volonté particulière” de “les pieds et les mains” (*Pensées Diverses*, LXIII, II)<sup>4</sup>. Volvemos así a las primeras páginas del capítulo, en las que decíamos que la Creación –el cuerpo pascaliano– debe responder a la elevada voluntad de Su Creador.

No sorprende leer a Agustín<sup>5</sup> diciendo que el cristianismo es una fe que ordena cesar “omnem motum cordis et salum mentis, omnesque turbellas et tempestates animi, quibus

<sup>1</sup> De lo que Pascal plantea a continuación surge la oportuna pregunta de Nietzsche: “Si, como dicen Pascal y el cristianismo, nuestro yo es siempre *detestable*, ¿cómo vamos a permitir y a aceptar que otros lo quieran – sea Dios o los hombres!” (79). Friedrich NIETZSCHE: *Aurora. Pensamientos acerca de los prejuicios morales* (1881), pref. de Jaime Aspiunza, en *Obras completas* (Volumen III: Obras de madurez I)... *Op. cit.*, p. 532. Énfasis en el original.

<sup>2</sup> Calvin lo expresa con un profundo rigor: “Toutes les œuvres des hommes, si on les estime selon leur dignité, ne sont qu'ordure et vilenie: et que ce qu'on juge communément estre justice, n'est que pure iniquité devant Dieu: que ce qu'on juge intégrité, n'est que pollution: ce qu'on juge gloire, n'est qu'ignominie” (Libro III, Capítulo XII, 4) [“Todas las obras de los seres humanos, si se las estima según su dignidad, no son más que inmundicia y suciedad; y que lo que se juzga comúnmente justo, no es más que pura iniquidad delante de Dios; que lo que se juzga integridad, no es más que contaminación; que lo que se juzga gloria, no es más que ignominia”, trad. prop.] Fruto de lo mismo, Stuart Mill escribe: “According to that [, the Calvinist theory], the one great offence of man is self-will. All the good of which humanity is capable, is comprised in obedience (...) Human nature being radically corrupt, there is no redemption of any one until human nature is killed within him” [“Según ella [, la teoría calvinista], la gran ofensa del ser humano es la voluntad propia. Todo el bien del que la humanidad es capaz está comprendida en la obediencia (...) Al ser la naturaleza humana radicalmente corrupta, no hay redención para nadie hasta que la naturaleza humana sea aniquilada dentro de sí”, trad. prop.] Jean CALVIN: *Institution de la religion chrétienne* (Tome second)... *Op. cit.*, p. 138 y John Stuart MILL: *On Liberty* (1859), en *On Liberty, Utilitarianism and Other Essays*... *Op. cit.*, p. 61.

<sup>3</sup> Pascal glosa lo planteado en *La nube del no saber*, un libro escrito cuatro siglos antes que los *Pensées*: “For it is the condition of a perfect lover, not only to love that thing that he loveth more than himself; but also in a manner for to hate himself for that thing that he loveth” [“El camino del amante perfecto consiste no solo en amar a lo que ama más que a sí mismo, sino también en odiarse a sí mismo por el bien de lo que ama”] *La nube del no saber*... *Op. cit.*, pp. 89 y 189.

<sup>4</sup> [“La verdadera y única virtud es odiarse a sí mismo” (...) “Uno se siente satisfecho desde el momento en que renuncia a ella (...) “La voluntad primera que gobierna el cuerpo entero” (...) “Voluntad particular (...) Los pies y las manos”, trad. prop.] Blaise PASCAL: *Les pensées de Pascal*... *Op. cit.*, pp. 55 y 432.

<sup>5</sup> En *Diálogo*, uno de sus últimos sonetos, Antero de Quental (1842-1891), uno de los poetas predilectos de Miguel de Unamuno, rescata los dos elementos a los que alude Agustín, la lucha del alma humana y el reposo asociado a la fe cristiana: “A cruz dizia à terra onde assentava (...) / «Que és tu, abismo e jaula, aonde tudo / Vive na ador e em luta cega e brava? (...) / Resignada, és só lodo informe e rudo; / Revoltosa, és só fogo e horrída lava... (...) / Amor, firmeza, / Sou eu só: sou a paz, tu és a guerra! Sou o espírito, a luz!... tu és tristeza, / Ó lodo escuro e vil» – Porém a terra / Respondeu: «Cruz, eu sou a Natureza!»” [“La cruz dijo a la tierra en

demonios aestuare atque fluctuare asserit” (Libro VIII, Capítulo XVII)<sup>1</sup>, o a Miguel de Molinos (1628-1696) escribiendo que “el camino de la paz (...) es el de la total conformidad con la divina voluntad” (Libro II, Capítulo IX, 67)<sup>2</sup>. En vista de las líneas del santo y del sacerdote, es claro que, siglos después de la venida de Jesús, los *demonios* siguen agitando en el alma humana, extraña a la voluntad de Dios, igual que lo habían hecho en el tercer capítulo del Génesis. Y el oprobio solo aumenta con los años: en el siglo XVII, Browne se lamenta por el alejamiento, ya no solo de Jesús, sino de Adán:

Could we intimately apprehend the ideated man, and as he stood in the intellect of God upon the first exertion by creation, we might more narrowly comprehend our present degeneration, and how widely we are fallen from the pure exemplar and idea of our nature: for after this corruptive elongation from a primitive and pure creation, we are almost lost in degeneration; and Adam hath not only fallen from his Creator, but we ourselves from Adam (Primera parte, XXVIII)<sup>3</sup>.

Pascal, Agustín y Browne dan, a la vez, el diagnóstico y el pronóstico: el Altísimo saca partido de la sutil grieta que genera la postergación de la voluntad propia —en una línea próxima a la del *úzgán*, el vaciamiento o la salida de sí<sup>4</sup> que el *Meister* Eckhart propone desde las orillas del Rin<sup>5</sup>—, ya que la Nada que es el ser humano es ocupada por el Todo que es Él<sup>6</sup>. El resultado es que la voluntad, de Jesús en más, ha de alinearse con la Suya.

---

que se alzaba (...) / «¿No eres tú, abismo y jaula, el acomodo / de una vida doliente, ciega y brava? (...) / Resignada eres rudo, informe lodo, mas revuelta eres fuego, hórrida lava... (...) / Solo firmeza, / amor y paz soy yo; tú eres la guerra. / Y yo espíritu y luz... ¡Tú eres tristeza, / oh lado oscuro y vill!» Pero la tierra, / «¡Soy —le repuso— la Naturaleza!»] Antero de QUENTAL: *Sonetos*, Edición bilingüe, vers. de José Antonio Llardent y trad. de María Luisa Castellero, Calambur y Editora Regional de Extremadura, Madrid, 2003, pp. 244-245.

<sup>1</sup> [“Todo movimiento del corazón e ímpetu de la mente, todas las agitaciones y tempestades del ánimo en las que se dice se agitan y debaten los demonios”] SAN AGUSTÍN: *Obras completas de san Agustín*, XVI. *La Ciudad de Dios* (1ª)... *Op. cit.*, p. 519.

<sup>2</sup> “No llegarás jamás al monte de la perfección ni al alto trono de la interior paz si te gobiernas por tu voluntad propia. Esta cruel fiera, enemiga de Dios y de tu alma, se ha de vencer. Tu propia dirección y juicio (...) los has de avasallar, deponer y quemar en el fuego de la obediencia” (Libro II, Capítulo IX, 67). Miguel de MOLINOS: *Guía espiritual*, Edición facsímil, introd. de Eduardo Ovejero y Maury, Maxtor, Valladolid, 2010, p. 90.

<sup>3</sup> [“En el caso de que pudiéramos aprehender el hombre ideado según se había figurado en el intelecto de Dios en el primer ejercicio de la Creación, podríamos no solo comprender más profundamente nuestra presente degeneración, sino cuánto nos hemos alejado del puro modelo de la idea de nuestra naturaleza. Después de dicha corrupción a partir de una creación primitiva y pura, estamos prácticamente perdidos en la degeneración, que no solo se ha alejado de Adán, sino nosotros mismos de Adán”, trad. prop.] Thomas BROWNE: *Christian Morals* (1670s), en *The Works of Sir Thomas Browne* (Volume IV), ed. de Simon Wilkins, Henry G. Bohn, Londres, 1846, p. 74.

<sup>4</sup> El sufismo usa la voz *faná*, la extinción interior; el budismo, la voz *súnyata*, el vacío.

<sup>5</sup> “[El hombre que] está vacío y libre en todas sus obras (...) Dios obra en él” (El templo vacío, 67-69). Maestro ECKHART: “El templo vacío”, en *El fruto de la nada...* *Op. cit.*, p. 55.

<sup>6</sup> Cfr. Ludwig FEUERBACH: *La esencia del cristianismo...* *Op. cit.*, p. 77.

Dante presenta su propia versión del proceso. Entrado el Canto III del Paraíso, una sombra sale al paso del poeta y pronuncia un oportuno discurso en seis tercetos:

«Frate, la nostra volontà quieta  
virtù di carità, che fa volerna  
sol quel ch'avemo, e d'altro non ci asseta.  
Se disiassimo esser piú superne,  
foran discordi li nostri disiri  
dal voler di colui che qui ne cerne;  
che vedrai non capere in questi giri,  
s'essere in carità è qui necesse,  
e se la sua natura ben rimiri.  
Azni è formale ad esto beato esse  
tenersi dentro alla divina voglia,  
Per ch'una fansi nostre voglie stesse;  
sì che, come noi sem di soglia in soglia  
per questo regno, a tutto il regno piace  
com'allo re che'n suo voler ne invoglia.  
E'n la sua volontade è nostra pace:  
ell'è quel mare al qual tutto si move  
ciò ch'ella cria e che natura face» (Canto III, 70-87)<sup>1</sup>.

Vale la pena seguir el argumento. Al principio, Dante elogia la *virtù di carità*: el amor, al satisfacer los deseos, suaviza la voluntad. El problema surge si la *virtù* no es óptima: ello significaría, primero, que la voluntad sigue operando; y, segundo, que Su principal precepto —el del amor— no ha sido seguido oportunamente, por lo que se habría vulnerado Su voluntad. Es preciso, por ende, que la voluntad del ser humano se alinee con la de Dios —es decir, que practique la *virtù di carità* con la rectitud precisa—, lo que posibilitaría el gozo de las dos partes. ¿Por qué? Según el *florentinus et exul immeritus*<sup>2</sup>,

<sup>1</sup> [“«La caridad, hermano, aquí le veda / al albedrío que algo más queramos, / y así apagada nuestra sed se queda. / Si quisiéramos ir hacia otros tramos, / a nuestra voluntad en contra vieras / del querer que nos cierna a donde estamos. / Y ello caber no puede en las esferas, / si aquí es la caridad indispensable / y su naturaleza consideras. / Del ser beato es forma inseparable / el divino querer de grado / para que nuestro acuerdo aquí se entable; / que el mirarnos estar de grado en grado / en este reino, a todo el reino place / y al rey que su querer nos ha inspirado. / Y nuestra paz de su deseo nace, / y él es el mar al cual todo se mueve: / lo que él creó, cuanto natura hace»”] Dante ALIGHIERI: *Comedia* (Volumen 3: Paraíso)... *Op. cit.*, pp. 32-35.

<sup>2</sup> “Florentino y exiliado sin merecerlo”, así suele firmar Dante sus epístolas durante el ostracismo, que se prolonga durante diecinueve años, los últimos de su vida, período durante el cual escribe la *Comedia*. Su peripecia

porque *nostra pace*—eco del fin de la agitación de los demonios de san Agustín y de la paz de Miguel de Molinos— reside en Su voluntad, ya que en Dios no hay vacilación. Él no habría ido a Troya a salvar a Helena, no habría pactado con Mefistófeles y, desde luego, no habría vagado por el Infierno y el Purgatorio: Dios, sea en el Jardín del Edén, sea en el ayuno de los cuarenta días, es calma, sabiduría y firmeza, por lo que si la Humanidad logra obrar de la misma forma que Él, ella misma será calma, sabiduría y firmeza.

El punto, ya lo hemos dicho, es que la *imitatio Dei* no es un propósito verosímil, pero la sola posibilidad seduce al cristiano. Por ello, unos cantos después, Beatriz dice:

L'ardor santo ch'ogni cosa raggia,  
nella piú somigliante è piú vivace (Canto VII, 74-75)<sup>1</sup>.

Las pulsiones de la especie, varias de ellas vinculadas a la idea de pecado, provocan que el ser humano oscile, igual que un péndulo, entre la animalidad de la que procede y la divinidad a la que presuntamente aspira: en la primera se vence a los instintos y en la

---

es sintetizada por el historiador Daniel Waley (1921-2017) en su logrado estudio sobre las ciudades-república italianas: “He himself had partaken to the full in the political and military duties of a Florentine citizen, coming to the fore after 1298 as a leader among the Whites, the party opposing papalist authority in Tuscany. When the Blacks triumphed in 1301 he was absent from the city on an embassy. After being sentenced to suffer the confiscation or destruction of all his property and permanent exclusion from office, he failed to appear to answer the charges brought against him and was condemned to death. He (...) refused the offer of an amnesty and never revisited the city for which he felt both bitter hatred and an aching nostalgia” [“Él había cumplido con los deberes políticos y militares de un ciudadano de Florencia, sobresaliendo después de 1298 como líder de los Blancos, el partido que se oponía a la autoridad papal en la Toscana. Cuando los Negros triunfaron en 1301, él estaba ausente de la ciudad, en una embajada. Al ser sentenciado a sufrir la confiscación o la destrucción de toda su propiedad y a la exclusión permanente de cargos públicos, no compareció para replicar los cargos que se le imputaban y fue condenado a muerte. Él (...) rechazó la oferta de una amnistía y nunca volvió a visitar la ciudad por la que sentía un odio amargo y una dolorosa nostalgia”, trad. prop.] Daniel P. WALEY: *The Italian City Republics* (1969), Longman, Londres, 1978 [tercera edición, 1988], p. XV.

<sup>1</sup> [“El santo ardor que irradia en toda cosa / es más vivaz si más se le asemeja”] Al usar las palabras *l'ardor santo*, Dante alude al don divino común a los seres humanos que planea sobre las últimas páginas. El poeta alude a la misma con el fin de avivarla, de regar el grano de trigo que debe caer y dar su fruto, por decirlo con el evangelista (Juan 12: 24). La elevación, su periplo espiritual a lo largo de los tres reinos de la *Comedia*, se produce gracias a ello. Más de quinientos años después, a principios del siglo XIX, Novalis sigue sus pasos con el “heiliger Glut” [“Santo ardor”, trad. prop.] del último verso de su cuarto himno. Dante ALIGHIERI: *Comedia* (Volumen 3: Paraíso)... *Op. cit.*, pp. 80-81 y NOVALIS: *Hymnen an die Nacht* (1800), Liwi, Gotinga, 2019, p. 6.

segunda gana potestad sobre ellos. Es significativo un paso<sup>1</sup> en el que Pascal plantea que, con la *Grâce*, la Humanidad es afín a Dios; pero que, sin ella, lo es a los animales<sup>2</sup>.

La posibilidad del pecado hace precisa la ley. Es oportuno recuperar unas palabras de *El Paraíso perdido* en el que un sorprendido Adán se aventura a preguntar por qué, en la Tierra, los seres humanos se rigen por leyes, a lo que el arcángel Miguel responde:

Doubt not but that sin  
Will reign among them, as of thee begot;  
And therefore was law given them, to evince  
Their natural pravity, by stirring up  
Sin against law to fight: that when they see  
Law can discover sin, but not remove,  
Save by those shadowy expiations weak,  
The blood of bulls and goats, they may conclude  
Some blood more precious must be paid for Man;  
Just for unjust; that, in such righteousness  
To them by faith imputed, they may find  
Justification towards God, and peace  
Of conscience; which the law by ceremonies  
Cannot appease; nor Man the mortal part  
Perform; and, not performing, cannot live (Libro XII, 285-299)<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Leamos el de Comte-Sponville sobre el amor paterno, con el que llega al mismo punto que Pascal: “Ninguna [virtud] es tan decisiva como esta disposición a amar, como esta potencia a amar, como esta excelencia de amar de los padres, por la cual la animalidad que llevamos en nosotros se abre a otra cosa que no es ella misma, que se puede llamar espíritu o Dios, pero cuyo verdadero nombre es el amor”. André COMTE-SPONVILLE: *Pequeño tratado de las grandes virtudes...* Op. cit., p. 276.

<sup>2</sup> “Il y a deux vérités de foi également constantes: l'une que l'homme, dans l'état de la création, ou dans celui de la grâce, est élevé au-dessus de toute la nature, rendu semblable à Dieu et participant de la Divinité ; l'autre, qu'en l'état de corruption et du péché, il est déchu de cet état et rendu semblable aux bêtes” (Segunda parte, Capítulo I, XII) [“Hay dos virtudes de fe igualmente constantes: una, que el ser humano, en el estado de la creación o en el de gracia, es elevado sobre toda naturaleza, hecho parecido a Dios y participante de la Divinidad; el otro, que en el estado de corrupción y de pecado se ve privado del primer estado y es parecido a las bestias”, trad. prop.] Blaise PASCAL: *Les pensées de Pascal...* Op. cit., p. 137.

<sup>3</sup> [“No hay duda alguna / de que estén donde estén habrá pecado, / pues proceden de ti. Por consiguiente, / se les dará la ley para mostrarles / su natural maldad, pues al pecado / aquella opondrá. Cuando comprendan / que la ley hace ver lo que es pecado / pero nunca es capaz de combatirlo / más que con expiación insuficiente, / por ser sangre de buey o cordero, / entonces concluirán que para el pago / de vuestra redención se necesita una sangre mejor y más preciosa, / que el justo ha de pagar por el injusto. / No hay justicia sin fe. De esta manera, / podrá justificaros el Cielo, serenando también vuestras conciencias, / pues no puede la ley con sus rituales / otorgar esa paz, ni puede el hombre / cumplir con la moral que hay tras la norma; no logrando vivir, en consecuencia”] John MILTON: *El Paraíso perdido...* Op. cit., pp. 850-853.

De los versos de Milton se sigue, en primer lugar, lo que decíamos al respecto del origen del pecado: la ley lo posibilita, de ahí que pecar signifique *faltar* o *fallar* a la propia ley; en segundo, que la ley no perdona, pero Dios sí (Mateo 6: 14; Efesios 4: 32); y, en tercero, que de la misma forma que la Humanidad no podría vivir siempre según la ley, Él da la vida (Génesis 2: 7; Juan 1: 3-4). En suma, Dios es un legislador firme y un juez piadoso.

El rapto de la voluntad personal es uno de los puntos que violentan a Friedrich Nietzsche, de ahí que su respuesta sea una vindicación de la misma: primero en *Así habló Zaratustra*, cuando dice que la virtud solo se logrará cuando opere “una sola voluntad” (De la virtud que hace regalos, I)<sup>1</sup>; y, un lustro después, en *El Anticristo*, donde sigue escribiendo que la elevación ya no vendrá con el vencimiento de la propia voluntad en favor de la de Dios, sino con “el sentimiento de poder, la voluntad de poder, el poder mismo” (I, 2)<sup>2</sup> de los seres humanos. Desde que en 1687 se publicaron los *Principia* de Isaac Newton (1643-1727), sabemos que “con toda acción ocurre siempre una reacción igual y contraria”<sup>3</sup>; en lo relativo a la voluntad y al cristianismo, la *reacción igual y contraria* se produce diecinueve siglos después del paso original: “*Dionisio contra el crucificado*”<sup>4</sup>.

El de Röcken no solo elogia la *Wille zur Macht*, sino que profundiza en uno de los puntos más problemáticos del *ágape*: el que versa sobre la posibilidad de que el propósito de la persona que lo prodiga no sea el prójimo en sí, sino la Salvación de su propia alma.

En *Más allá del bien y del mal*, Nietzsche había dicho que “amar al hombre *por el amor a Dios* – he aquí el sentimiento más noble y más lejano que hasta ahora ha sido alcanzado por el ser humano”, ya que, de no sustentarse por la fe, dicho *sentimiento* es “una estupidez y una bestialidad *más*” (60)<sup>5</sup>. En su opinión, a la sinrazón de amar a la Humanidad se une

<sup>1</sup> Friedrich NIETZSCHE: *Así habló Zaratustra*, en *Obras completas* (Volumen IV. Escritos de madurez II y Complementos a la edición)... *Op. cit.*, p. 116. Énfasis en el original.

<sup>2</sup> Friedrich NIETZSCHE: *El Anticristo. Maldición sobre el cristianismo* (1888), pref. de Joan B. Llinares, en *Ibid.*, p. 706.

<sup>3</sup> Isaac NEWTON: *Principios matemáticos de la filosofía natural. 1. Introducción y libro I* (Volumen 1) (1687), introd., trad. y not. de Eloy Rada, Alianza, Madrid, 1987 [primera reimpresión, 2004], p. 136.

<sup>4</sup> Friedrich NIETZSCHE: *Ecce homo. Cómo llega uno a ser lo que es* (1889), pref. de Manuel Barrios Casares, en *Obras completas* (Volumen IV. Escritos de madurez II y Complementos a la edición)... *Op. cit.*, p. 859. Énfasis en el original.

<sup>5</sup> Friedrich NIETZSCHE: *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro* (1886), pref. de Kilian Laverina, en *Ibid.*, p. 336. Énfasis en el original.

la sinrazón de salvar, sea lo que sea que signifique, el alma. Seguir pensando en ello en un mundo sin Dios es una labor vana, de ahí la rotundidad que cobra su *hasta ahora*.

El amor a los seres humanos por amor a Dios es un *sentimiento noble* al que no siempre se le ha otorgado la misma altura que Nietzsche. En la primera mitad del siglo XIX, con sus libros aún por publicar, ya era una idea en litigio. Probablemente alentado por ello, Nietzsche escribió las páginas visitadas, que podrían haber salido sin mayores problemas de la pluma de un fiel. No por azar dice José María Valverde (1926-1996) que “el «anticristo» Nietzsche muestra entender el Cristianismo mejor que muchos cristianos”<sup>1</sup>.

### § Judging: *el ágape y la Salvación*

¿Y qué tengo yo (...)   
 con tu salvación que ver?<sup>2</sup>

**José Zorrilla**

Nietzsche, una vez más, es el presentador de la problemática del *ágape* y la Salvación. En el *Crepúsculo de los ídolos*, uno de sus últimos libros, el pensador alemán plantea, siguiendo la ruta que él mismo ha iniciado, que los postulados cristianos penden de la existencia de Dios<sup>3</sup>, por lo que sin Él —o sin fe en Él—, no hay una sola razón que valide Sus órdenes:

La moral cristiana es una orden; su origen es trascendente; está más allá de toda crítica, de todo derecho a la crítica; es verdadera solo en el caso de que Dios sea la verdad, — para

<sup>1</sup> José María VALVERDE: *Nietzsche, de filósofo a Anticristo* (1993), en *Obras completas* (Volumen 4. Historia de las mentalidades), ed. de David Medina y pról. de Francisco Fernández Buey, Trotta, Madrid, 2000, p. 688.

<sup>2</sup> José ZORRILLA: *Don Juan Tenorio* (1844), ed. de Aniano Peña, Cátedra, Madrid, 1980 [trigésimo octava edición, 2019], p. 170.

<sup>3</sup> Así Jean-Paul Sartre (1905-1980): “Il est très gênant que Dieu n'existe pas, car avec lui disparaît toute possibilité de trouver des valeurs dans un ciel intelligible; il ne peut plus y avoir de bien *a priori*, puisqu'il n'y a pas de conscience infinie et parfaite pour le penser; il n'est écrit nulle part que le bien existe, qu'il faut être honnête, qu'il ne faut pas mentir, puisque précisément nous sommes sur un plan où il y a seulement des hommes” [“Es muy molesto que Dios no exista, ya que con él desaparece toda posibilidad de encontrar valores en un cielo inteligible; no puede haber un bien *a priori* porque ya no hay una conciencia infinita y perfecta para pensarlo; no está escrito en ninguna parte que el bien exista, que se deba ser honesto, que no se deba mentir, puesto que precisamente nosotros estamos en un plano donde solamente hay seres humanos”, trad. prop.] Jean-Paul SARTRE: *L'Existentialisme est un humanisme* (1945), Nagel, París, 1946, pp. 35-36.

sostenerse y para venirse abajo, depende por completo de la fe en Dios (Incursiones de un intempestivo, 5)<sup>1</sup>.

Nietzsche sospecha que, si el cristiano responde a la Palabra, posiblemente lo haga pensando en Él y no en el prójimo. Después de todo, los seres humanos aman gracias a que Él les amó primero (1 Juan 4: 19), y la presencia del prójimo no representaría sino la oportunidad de seguir la Ley de la única forma posible: respondiendo con amor al Amor original. La postura de Anders Nygren, que libera al *ágape* de las sombras del egoísmo, vuelve a ser problemática: al principio, porque el deseo del Dios del Nuevo Testamento, velado o no, era que la Humanidad siguiera a Jesús; y ahora porque, en su respuesta, los cristianos podrían respetar la ley regia del *ágape* con vistas a salvar sus propias almas.

Desde que Immanuel Kant postula, en las postrimerías del siglo XVIII, que los seres humanos son fines en sí mismos<sup>2</sup>, la posibilidad que el prójimo sea más una vía a Dios que el *terminus ad quem* del amor, genera suspicacias. Quizás los planteamientos de Kant sean la razón de que la Europa del XIX sea el gran foro de la polémica que nos ocupa.

En 1892, unos años después de que Nietzsche lanzara sus últimas obras, Tolstói, leal lector del pensador de Königsberg e iracundo crítico del de Röcken<sup>3</sup>, recupera del libro de los *Prólogos* la vieja historia de un vagabundo al que un monje cuida con pulcritud después de haber resultado malherido. Pasado un tiempo, el protagonista, que sigue recibiendo las atenciones del segundo, se rebela y, después de romper en gritos, pide al religioso que se aleje de él: “«Te odio porque veo que lo que haces, no lo haces por mí, a

<sup>1</sup> Friedrich NIETZSCHE: *Crepúsculo de los ídolos. Cómo se filosofa con el martillo* (1888), pref. de Joan B. Llinares, en *Obras completas* (Volumen IV. Escritos de madurez II y Complementos a la edición)... *Op. cit.*, p. 657.

<sup>2</sup> “El ser humano es bastante sacrilego, pero la *humanidad* en su persona ha de serle sacrosanta. Todo cuando hay en la creación puede ser utilizado *simplemente como medio* con tal de que quien así lo quiera tenga cierta capacidad para ello; solo el ser humano, y con él cualquier criatura racional, supone un *fin en sí mismo*. Él es el sujeto de la ley moral, que es sacrosanta” (A 155 [Ak. v, 87]). Immanuel KANT: *Crítica de la razón práctica* (1788), en *Kant II*, est. introd. de Maximiliano Hernández, trad. de Roberto Rodríguez Aramayo, Gredos, Madrid, 2010, p. 220. Énfasis en el original.

<sup>3</sup> “Leí el *Zaratustra* de Nietzsche (...) y me convencí definitivamente de que estaba absolutamente loco cuando lo escribí, y loco no en un sentido metafórico, sino en el sentido estricto (...) y todo esto sobre el fondo de su locura, de su *idé fixe*: negar los fundamentos supremos de la vida y del pensamiento humano para demostrar su propia genialidad sobrehumana. ¿Qué pasará con la sociedad si un loco como éste, un loco malvado, es reconocido como maestro?”, escribe en diciembre de 1900, cinco meses después de la muerte del alemán. Lev N. TOLSTÓI: *Diarios (1895-1910)*, ed. y trad. de Selma Ancira, Acantilado, Barcelona, 2003, p. 161.



mí no me amas, solo quieres ganarte la salvación conmigo»<sup>1</sup>. Tolstói se opone a que el prójimo sea lo que el vagabundo personifica en el relato: una oportunidad de Salvación.

El propósito del literato ruso –amar a la Humanidad por sí misma preservando su fe en Dios– es arduo, ya que su época ha heredado unos planteamientos que no siempre son fáciles de gestionar. Los escritos de sir Thomas Browne son una prueba de dicho legado. El polímata inglés, en las antípodas de lo que luego repudiará Tolstói, dice: “I draw not my purse for his sake that demands it, but his that enjoined it” (Segunda parte, II)<sup>2</sup>, una frase que ilustra claramente su postura. La Salvación es el mayor deseo del alma humana, en opinión de Browne, y la única forma de lograrla es practicando el *ágape*:

There is another part of charity, which is the basis and pillar of this, and that is the love of God for whom we love our neighbour; for this I think charity, to love God for himself, and our neighbour for God (Segunda parte, XIV)<sup>3</sup>.

Los dos pensadores opinan que una fe sin obras es una fe “muerta [νεκρά]” (Santiago 2: 17), según dice la Biblia, pero sus ópticas son opuestas –al punto de que, en el cuento, con seguridad Browne habría optado por ser el fraile y Tolstói el vagabundo herido–.

François-René de Chateaubriand (1768-1848) sigue los pasos del Browne. A la significativa edad de treinta y tres años, aún flamante el siglo XIX, Chateaubriand publica una célebre *laudatio* de la religión cristiana<sup>4</sup>, *El genio del cristianismo*. En ella, el referente de los literatos románticos<sup>5</sup> galos que vendrían después no pierde la oportunidad de

<sup>1</sup> Lev N. TOLSTÓI: “A Iván Ivánovich Gorbunchov-Posádov y a Evgueni Ivánovich Popov” (*Moscú, a 23 de marzo de 1892*), en *Correspondencia...* *Op. cit.*, p. 557.

<sup>2</sup> “I give no alms to satisfy the hunger of my brother, but to fulfil and accomplish the will and command of my God; I draw not my purse for his sake that demands it, but his that enjoined it; I relieve no man upon the rhetoric of his miseries, nor to content mine own commiserating disposition; for this is still but moral charity, and an act that oweth more to passion than reason” [“No doy limosna para saciar el hambre de mi hermano, sino para cumplir la voluntad de mi Dios; no saco mi bolsa por el bien del que la pide, sino por el del que me lo ordenó; no libero a nadie de la retórica de sus miserias ni para contentarme con mi compasión, porque eso no es más que caridad moral y un acto que responde más a la pasión que a la razón”, trad. prop.] Thomas BROWNE: *Religio Medici*, en *The Works of Sir Thomas Browne* (Volume II)... *Op. cit.*, p. 417.

<sup>3</sup> [“Hay otra parte de la caridad, que es la base y el pilar de la misma, y que es el amor de Dios, por el que amamos a nuestro prójimo. De ahí que piense que la caridad es amar a Dios por sí mismo y amar a nuestro prójimo por Dios”, trad. prop.] *Ibid.*, p. 449.

<sup>4</sup> Al punto que Leroux opina: “El siglo empieza con el *Génie du Cristianisme*, y en la prolongación de este libro nace toda una generación de autores que viven de su inspiración”. Pierre LEROUX: “Carta a los artistas” (1831), en *Carta a los filósofos, los artistas y los políticos...* *Op. cit.*, p. 105.

<sup>5</sup> Aun así, Berlin escribe que Chateaubriand “was perhaps only half a romantic” por una serie de razones que es oportuno sacar a colación: “A romantic only in the sense that he was subjective and introspective and tried to

presentar su propia versión del alegato de Browne, según la cual ya no se ama al prójimo por amor a Dios, sino que ha de amársele con el amor que Él provee. Las propensiones humanas se orientan al Cielo, dice Chateaubriand, un planteamiento que obliga a los seres humanos a procurarse amor de una forma precisa, a saber: “À travers Dieu, qui spiritualise leur amour, et ne laisse que l'immortelle essence, en lui servant de passage”<sup>1</sup>.

En opinión del autor de las *Memorias de ultratumba*, Dios es el garante de la pureza del amor humano –y no es el primero en decirlo: “Beg from above a pattern of your love!”<sup>2</sup>, leemos en un verso de John Donne–, de lo que se sigue que los amantes no deben amarse con su propio amor, sino con un amor adecuado. Es así que Dios no solo ocupa el lugar de la voluntad, sino el del amor –Zubiri diría que la primera va con el segundo–. Al venir provisto de la *inmortalidad* propia de la fuente que lo genera, la *immortelle essence* es contagiada a las personas que lo practican. De ahí que Kierkegaard plantee, años después, que la promesa del *ágape* es “la vida eterna”<sup>3</sup>; palabras que, a su vez, siguen un versículo en el que Juan dice que quien sigue la voluntad de Dios vivirá siempre (1 Juan 2: 17).

El guante legado por los autores presentados es recogido por Dostoievski. Adelantándose varios lustros a Nietzsche, el literato ruso plantea la misma pregunta que luego se planteará el pensador germano: el amor a la Humanidad, ¿ha de verse respaldado por la fe en el Dios del Nuevo Testamento o es posible sin Él? Ya sabemos que Nietzsche ha respondido que, sin Dios, el amor a los hombres es una idea *tonta y bruta*; veamos ahora la postura del autor de las *Memorias de la casa muerta*. En 1876, Dostoievski escribe:

El amor a la humanidad [ЛЮБОВЬ К ЧЕЛОВЕЧЕСТВУ] es totalmente inconcebible [совсем немыслима], incomprensible [непонятна] y de todo punto imposible [совсем невозможна] si no se tiene fe [веры] en la inmortalidad del alma humana [бессмертие души человеческой] (...) Incluso afirmo y me aventuro a declarar que el amor a la humanidad [ЛЮБОВЬ К ЧЕЛОВЕЧЕСТВУ], en

---

make a kind of vague myth out of Christian values to replace the no longer available myths of the ancient world and the Middle Ages” [“Fue probablemente un romántico a medias (...) Un romántico solo porque fue subjetivo e introspectivo, y porque intentó mitificar los valores cristianos con el propósito de sustituir los mitos del mundo antiguo y de la Edad Media”, trad. prop.] Isaiah BERLIN: “The Lasting Effects”, en *The Roots of Romanticism* (1967), ed. de Henry Hardy, Princeton University Press, Nueva Jersey, 1999, p. 132.

<sup>1</sup> [“A través de Dios, que espiritualiza su amor, y no deja más que su inmortal esencia, a la que sirve de paso”, trad. prop.] François-René de CHATEAUBRIAND: *Le génie du christianisme* (1802), Alfred Mame et Fils, Tours, 1868, p. 39.

<sup>2</sup> [“¡Implorad de lo alto / un modelo de vuestro amor!”] John DONNE: *Antología poética...* Op. cit., pp. 80 y 81.

<sup>3</sup> Søren KIERKEGAARD: *Las obras del amor...* Op. cit., p. 87.

*términos generales*, es, como *idea*, una de las más inaccesibles [одна из самых непостижимых идей] a la mente humana. Precisamente como *idea*. Solo el sentimiento [чувство] puede justificarla [оправдать]. Pero ese sentimiento únicamente es posible cuando se acompaña de la convicción [убеждении] en la inmortalidad del alma humana [бессмертии души человеческой]<sup>1</sup>.

Según Dostoievski, primero: la *idea* no es viable si no es alumbrada por un Dios que premie a los que respondan a Su regio precepto; segundo: *solo* el amor la valida; y tercero: el mismo amor que justifica precisa ser a su vez justificado por la fe en la posibilidad de la Salvación. Las respuestas de Nietzsche y Dostoievski son próximas –no perdamos de vista que el primero es lector del segundo<sup>2</sup>–, si no idénticas en su resolución, salvando la fe que profesa Dostoievski<sup>3</sup> y la rudeza con que Nietzsche vitupera el cristianismo.

Dostoievski recupera la problemática en *Los hermanos Karamazov*, un libro publicado a finales de 1880, tres meses antes de la muerte de su autor, del que Unamuno opina que no es sino un Evangelio<sup>4</sup>. Allí, uno de los personajes, Piotr A. Miúsov, cuenta que su sobrino, Iván Karamazov, habría argumentado que el amor en la Tierra solo responde a la fe en la inmortalidad, de forma que, una vez agotada, el amor habría de seguir la misma suerte. El ocaso de la fe y del amor, en velada alusión a Schopenhauer<sup>5</sup>, provocaría la

<sup>1</sup> Fiódor M. DOSTOIEVSKI: “Capítulo I, II: Afirmaciones gratuitas” (1876), en *Diario de un escritor*, trad., selecc., introd. y not. de Víctor Gallego, Alba, Barcelona, 2007, pp. 383-384. Énfasis de Dostoievski.

<sup>2</sup> “[Es] el único psicólogo, dicho sea de paso, del que he tenido algo que aprender: forma parte de las suertes más bellas de mi vida” (Incursiones de un intempestivo, 45). Friedrich NIETZSCHE: *Crepúsculo de los ídolos*, en *Obras completas* (Volumen IV. Escritos de madurez II y Complementos a la edición)... *Op. cit.*, p. 681.

<sup>3</sup> Dostoievski abraza el versículo 14: 6 del Evangelio de Juan, en el que Jesús dice ser la verdad: si la verdad se hallara lejos de Jesús, el literato ruo elegiría seguir a Jesús; Iván P. Shátov lo dice por él en *Los demonios*. Cfr. Fiódor M. DOSTOIEVSKI: *Los demonios*... *Op. cit.*, p. 286.

<sup>4</sup> A la opinión de Unamuno se une luego la de Steiner: “His imagination dwelt on the figure of the Son of God with such passionate scrutiny that it is possible to read a major portion of Dostoevsky's fiction as a gloss on the New Testament” [“Su imaginación insistía en la figura del Hijo de Dios con tal apasionado examen que es posible leer una gran parte de la ficción dostoevskiana como una glosa del Nuevo Testamento”, trad. prop.] Cfr. Miguel de UNAMUNO: *La agonía del cristianismo* (1925), en *Obras completas* (Volumen X)... *Op. cit.*, p. 615 y George STEINER: *Tolstoy or Dostoevsky*... *Op. cit.*, p. 291.

<sup>5</sup> El pensador alemán viene a decir que el amor se limita a ser razón de procreación: “Todo enamoramiento, por muchos tintes etéreos de que se quiera revestir, tiene su único origen en el instinto sexual (...) El fin último de todo comercio amoroso, sea con zueco o con coturno, es realmente más importante que cualquier otro fin de la vida humana y por eso es plenamente merecedor de la profunda seriedad con que cada uno lo persigue. En efecto, lo que aquí se decide es nada menos que *la composición de la próxima generación*”. Es una postura, muy extendida en la época, a la que, unos lustros después, Soloviev opone lo siguiente: “La particular intensidad del amor sexual o no implica descendencia alguna en absoluto, o implica solo una cuyo valor no corresponde en modo alguno con la intensidad del sentimiento amoroso y con el carácter excepcional de la relaciones producidas por él”. Arthur SCHOPENHAUER: *El mundo como voluntad y representación II* (1859), trad., introd. y not. de Pilar López de Santa María, Trotta, Madrid, 2003 [tercera edición, 2009], pp. 586 y 587 y Vladimir SOLOVIEV: *El significado del amor*... *Op. cit.*, p. 42. Énfasis en el original del libro de Schopenhauer.

extinción de “toda fuerza viva capaz de prolongar la vida”, un problema que Iván habría resuelto con la siguiente máxima: “Todo está permitido [все позволено]”<sup>1</sup>. Es un razonamiento, ya lo hemos visto, que, salvo al final, procede del propio Dostoievski<sup>2</sup>.

Ello aviva una cuestión que ya había sido visitada durante los años cuarenta por Ludwig Feuerbach en un libro, *La esencia del cristianismo*, de profunda repercusión en el pensamiento de Tolstói<sup>3</sup> —no así en el de Dostoievski, por lo que veremos a continuación—. En lo que nos ocupa, la originalidad de Feuerbach radica en que advierte una lucha librada por los dos elementos clave, la fe y el amor, que hasta ahora habían ido juntos. En su opinión, lo propio del amor, gracias a su presencia universal, es la unión; y lo propio de la fe, gracias a que no es un elemento generalizado, es la separación:

El amor identifica a los hombres con Dios, a Dios con el hombre, y, por eso, a los hombres con el hombre; la fe separa a Dios del hombre y, por consiguiente, al hombre del hombre; pues Dios es el concepto genérico místico de la humanidad, la separación de Dios del hombre, por lo tanto, la separación del hombre del hombre, la disolución del lazo comunitario<sup>4</sup>.

Igual que Browne, Dostoievski o Nietzsche piensan que la fe es la premisa del amor por los seres humanos, Feuerbach presenta un escenario<sup>5</sup> en el que la fe es el principal

<sup>1</sup> Fiódor M. DOSTOIEVSKI: *Los hermanos Karamazov*... *Op. cit.*, *passim*.

<sup>2</sup> El patronímico de Aliosha, Dimitri e Iván, los tres hermanos Kazamazov, es Fiódorovich, un guiño del escritor, que podría sugerir al lector que son sus vástagos literarios.

<sup>3</sup> Mijaíl M. Lederle (1857-1908), editor y miembro del comité para la instrucción pública de San Petesburgo, pide a Tolstói una lista con los libros que le han marcado a lo largo de su vida. Y Tolstói ubica *La esencia del cristianismo* junto a los que lee entre los cincuenta y los sesenta y tres años, la edad que cuenta en el momento de responder a la petición de Lederle. *Cfr.* Lev N. TOLSTÓI: “A Mijaíl Mijaílovich Lederle (*Yásnaia Poliana*, a 25 de octubre de 1891) en *Correspondencia*... *Op. cit.*, p. 554.

<sup>4</sup> FEUERBACH, Ludwig: *La esencia del cristianismo*... *Op. cit.*, p. 290.

<sup>5</sup> Tres ilustres representantes de las tres generaciones ulteriores a la de Feuerbach, Charles Baudelaire, Rainer María Rilke y Hannah Arendt, alteran la posición original del pensador alemán. En primer lugar, Baudelaire, que ve en la claridad de *les yeux de Berthe* a la Fe y al Amor unidos: “Leurs feux sont ces penseurs d'Amour, Mêlés de Foi, / Qui pétillent au fond, voluptueux ou chastes” (*Les Épaves*, IX) [“Sus fuegos son aquellas ideas de Amor, mezcladas con Fe, / Que brillan en el fondo, voluptuosas o castas”, trad. prop.]. En segundo, Rilke, que escribe décadas después una carta en la que dice que, en realidad, solo existe uno de los dos elementos: “¡La fe!... La fe no existe, estaría tentado a decir. Solo el amor”. Y, por último, Arendt, que plantea que “Glaube und Liebe sind unpolitisch, weil sie entweder (im An-denken) das Zwischen gar nicht kennen oder im Blitz es durchschlagen” (Diciembre, 1952 [13]) [“La fe y el amor son antipolíticos, porque o bien no conocen (en el recuerdo) el entre o bien lo atraviesan en el relámpago”, trad. prop.]. Charles BAUDELAIRE: *Les Fleurs du mal* (1857), Édition de 1861, introd. y not. de Claude Pichois, Gallimard, París, 1972 [segunda edición revisada, 2006 (2019)], p. 200 y Rainer María RILKE: “A Else Blumenthal-Weiss” (1921) *Cartas del vivir*, pról. y trad. de Antoni Pascual, Obelisco, Barcelona, 1998 [cuarta edición, 2008], p. 103 y Hannah ARENDT: *Denktagebuch. 1950 bis 1973* (Erster Band), ed. de Ursula Ludz e Ingeborg Nordmann, Piper, Munich y Zürich, 2002, p. 277.

obstáculo del mismo, ya que, en su opinión, el *ágape* se limitaría a los cristianos<sup>1</sup> –un elemento que Spinoza o Calvin<sup>2</sup>, en sus respectivas lecturas del Antiguo Testamento, han pensado propio del pueblo hebreo en virtud de su lazo privilegiado con Yahvé– en lugar de proyectarse sobre la Humanidad, según había planteado el autor de *Crimen y castigo*.

Más aún, Feuerbach lanza un órdago y plantea que si el *ágape* no es capaz de librarse de su raíz cristiana no logrará librarse de las limitaciones propias, según él, de la fe<sup>3</sup>.

La propuesta de la fe *qua* argolla del amor se propaga con prontitud. Haciéndose partícipe del diálogo que venía produciéndose entre pensadores alemanes y rusos, en el año 1880, unos lustros después de la publicación de *La esencia del cristianismo*, Jens Peter Jacobsen, un autor danés al que ya hemos aludido en el primer capítulo, pone en labios de su protagonista, el joven Niels Lyhne, unas palabras que se hacen eco de la petición de Feuerbach de un amor que no precise del soporte –o, más bien, el lastre– de la fe:

¿Es que no se comprende que el día en que la humanidad pueda gritar con alegría y libertad: «Dios no existe», ese día se creará, como por arte de magia, un nuevo cielo y una nueva tierra? Solo entonces el cielo será un espacio libre e infinito, en lugar de un amenazante ojo escrutador (...) La inmensa ola de amor que entonces se alzaría hacia el dios creído cuando el cielo está vacío, esta ola se abalanzará sobre la tierra, como paso amatorio hacia las bellas ciudades y virtudes humanas con las que hemos potenciado y ataviado la divinidad para hacerla merecedora de nuestro amor. Bondad, justicia, sabiduría, ¿quién es capaz de nombrarlos todos?<sup>4</sup>

La fe es el principal peso del amor, de ahí que Jacobsen piense que el amor solo podrá fundarse una vez que la Humanidad se libre de sus oropeles religiosos. Es el mismo razonamiento que había seguido Iván Karamazov, solo que donde él pensaba que las

<sup>1</sup> “El amor no conoce otra ley que a sí mismo; es divino por sí mismo, no necesita de la consagración de la fe; solo puede ser fundado por sí mismo. El amor que está unido por la fe es un amor falso y estrecho de corazón, que contradice al concepto de amor, es decir, a sí mismo, un amor aparentemente santo, pues oculta en sí mismo el odio de la fe; solo es bueno en tanto en cuanto no lesiona la fe”. Ludwig FEUERBACH: *La esencia del cristianismo...* Op. cit., pp. 306-307.

<sup>2</sup> “Israël lors estoit nommé le fils délicat de Dieu: tous les autres estoient tenus pour estrangers” (Libro II, Capítulo XI, 11) [“Israel era el delicado hijo de Dios: todos los otros eran tenidos por extranjeros”, trad. prop.] Jean CALVIN: *Institution de la religion chrétienne* (Tome premier) (1560), Librairie de Ch. Meyrueis et Compagnie, París, 1859, p. 256.

<sup>3</sup> Cfr. Ludwig FEUERBACH: *La esencia del cristianismo...* Op. cit., p. 307.

<sup>4</sup> Jens Peter JACOBSEN: *Niels Lyhne...* Op. cit., pp. 156-157.

consecuencias de la no existencia de Dios serían el agotamiento del amor y el estallido de la versión más oscura del ser humano, Jacobsen piensa que Su ausencia es el origen de un amor –uno que, *à propos*, al principio se eleva y después cae, en lugar de caer primero y luego elevarse– que, lejos del vaticinio de Iván, precipita la *bondad*, la *justicia* y la *sabiduría*.

De vuelta a Rusia, si bien ahora durante el período soviético, volvemos a dar con una prueba del ritmo al que el *ágape* y el vínculo con su áureo origen han ido progresando. Ikónnikon-Morzh, uno de los personajes de *Vida y destino*, el libro de Vasili S. Grossman (1905-1964), responde al perfil del santo laico. Prisionero en un campo alemán durante la Segunda guerra mundial, Ikónnikon-Morzh escribe, clandestinamente, unas líneas de gran profundidad. En años pasados, el personaje había seguido los postulados religiosos de Tolstói, por lo que no es raro que aún se vislumbren en ellas el poso de los mismos:

El bien [Добро] no está en la naturaleza [природе], tampoco en los sermones de los maestros religiosos ni de los profetas [вероучителей и пророков], no está en las doctrinas de los grandes sociólogos [великих социологов] y líderes populares [народных вождей], no está en la ética [этике] de los filósofos [философов]. Son las personas corrientes [обыкновенные люди] las que llevan en sus corazones el amor [любовь] por todo cuanto vive [к живому]; aman y cuidan [любят и жалеют] de la vida de modo natural y espontáneo [естественно и произвольно]. Después de una jornada de trabajo prefieren el calor del hogar a encender hogueras en las plaza (...) Es la bondad particular [частная доброта] de un individuo hacia otro [отдельного человека к отдельному человеку], es una bondad sin testigos [доброта без свидетелей], pequeña [малая], sin ideología [без мысли]. Podríamos denominarla bondad sin sentido [бессмысленной добротой]. La bondad [Доброта] de los hombres al margen del bien religioso [религиозного] y social [добра] (...) El amor ciego y mudo es el sentido del hombre [Она – слепая и немая любовь – смысл человека]<sup>1</sup>.

Es seguro que cuando Dostoievski planteó en su elogio de Alexandr S. Pushkin (1799-1837) que el ruso era el heredero del precepto cristiano del amor cristiano<sup>2</sup> –opinión

<sup>1</sup> Vasili S. GROSSMAN: *Vida y destino* (1960), trad. de Marta Rebón, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2007 [décima edición, 2013], pp. 517 y 520.

<sup>2</sup> “En el futuro todos nosotros, del primero al último (...), comprenderemos lo que significa ser un ruso de verdad: esforzarse por acabar definitivamente con las contradicciones europeas, señalar que la solución al malestar europeo reside en el espíritu universal y conciliador de Rusia, acoger con amor fraternal a todos nuestros hermanos y, por último, decir acaso la última palabra de la gran armonía general, de la unidad fraternal

secundada por Tolstói, Romain Rolland (1866-1944) o Antonio Machado<sup>1</sup>—, no aventuraba que dos generaciones después un literato oriundo de Kiev diría que el amor ya no habría de responder más a la fe. Grossman lo libera de todo principio —ya sea filosófico, religioso o político— que no sea el amor mismo<sup>2</sup>. En palabras del autor de *Por una causa justa*, igual que en la ética de Kant, los seres humanos procurarían su *bondad sin sentido*, es decir, sin mayor razón, solo por ser portadores —y valedores— de la misma.

De ahí que André Comte-Sponville plantee con proverbial agudeza que el “*ágape* es el amor divino, si Dios existe, y quizá lo sea todavía más, si Dios no existe”<sup>3</sup>. Es la no existencia de Dios, o la ausencia de fe en Él, la que garantiza que el amor procurado no responde a la golosa posibilidad de procurar la Salvación del alma de quien lo procura<sup>4</sup>.

Al avivar un amor que no surge de la Divinidad sino que es propio del ser humano —y que sale a la luz por sí solo, al ser *natural, espontáneo y sin ideología*—, Grossman agrega un capítulo a las preguntas que se habían planteado los autores en liza. Según él, Dios ya no es el freno del *ágape*, según habían postulado Feuerbach y Jacobsen, sino directamente un Ser al que proscribir y al que ya no debe volver a vincularse con el amor. Los tres habrían saludado las palabras de Karl Jaspers: “Die Liebe hat kaine Instanz über sich”<sup>5</sup>.

---

y definitiva de todas las razas en la ley evangélica de Cristo”. Fiódor M. DOSTOIEVSKI: “Pushkin (ensayo)” (1880), en *Diario de un escritor...* *Op. cit.*, p. 629.

<sup>1</sup> “La doctrina de Cristo sobre el amor a los enemigos, que con tanto celo se ha ocultado y se oculta a los hombres que viven de la violencia, si bien no ha penetrado en su significado pleno y verdadero, sino solo parcialmente, forma parte de la conciencia de los hombres de la cristiandad, y creo que no me equivoco si afirmo que ha sido particular y vivamente asimilada por el sencillo pueblo trabajador ruso”, escribe Tolstói. “El pueblo ruso es, de todos los pueblos, el más empapado del verdadero cristianismo (...) La revolución que viene tiene que hacer realidad, en nombre de Cristo, la ley de unión y de amor”, agrega Rolland. “Existe Rusia, la santa Rusia, cuyas raíces espirituales son esencialmente evangélicas. Porque lo específicamente ruso es la interpretación exacta del sentido fraterno del cristianismo”, sigue Machado. Lev N. TOLSTÓI: *La ley de la violencia y la ley del amor* (1908), trad. de Alejandro Ariel González, Hermida, Madrid, 2018, p. 114; Romain ROLLAND: *Vida de Tolstói* (1911), trad. de Selma Ancira y David Stacey, Acantilado, Barcelona, 2010, p. 166 y Antonio MACHADO: *Juan de Mairena I...* *Op. cit.*, p. 96.

<sup>2</sup> Tzvetan Todorov escribe unas líneas sobre la postura personal del autor de *Vida y destino*: “Grossman desarrolla su elogio de la bondad oponiéndolo a las doctrinas del bien. Éstas tienen en común un defecto insalvable: ponen en lo más alto de sus valores una abstracción, y no a los individuos humanos. Ahora bien, los hombres no se hacen el mal por el mal, siempre creen estar persiguiendo el bien; simplemente resulta que, por el camino, se ven conducidos a hacer sufrir a los demás”. Tzvetan TODOROV: “Los combates de Vasili Grossman”, trad. de Isabel Margelí, en Tzvetan TODOROV, Vasili S. GROSSMAN y Efim ETKIND: *Sobre Vida y destino*, trad. de Isabel Margelí y Marta Rebón, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2008, p. 53.

<sup>3</sup> André COMTE-SPONVILLE: *Pequeño tratado de las grandes virtudes...* *Op. cit.*, p. 279.

<sup>4</sup> Y Nietzsche lo sabe: “¿Qué apagado y caduco, qué torpe y desmañado, qué fanático y caprichoso y, sobre todo: qué inseguro tiene que resultar todo eso ahora que ya ha desaparecido aquello terrible a lo que antes respondía: el miedo omnipresente del cristiano por su salvación eterna?” (57). Friedrich NIETZSCHE: *Aurora*, en *Obras completas* (Volumen III: Obras de madurez I)... *Op. cit.*, p. 519. Énfasis en el original.

<sup>5</sup> “[El amor no tiene instancia superior a él”, trad. prop.] Karl JASPERS: “Liebe”, en *Kleine Schule des philosophischen Denkens...* *Op. cit.*, p. 157.

En los años treinta del siglo XX, Nygren ya había salido al paso gracias a su versión de una idea ya presentada, propuesta por primera vez en los escritos de Juan: “Nosotros amamos [ἡμεῖς ἀγαπῶμεν] porque él nos amó primero [ὅτι αὐτὸς πρῶτος ἠγάπησεν ἡμᾶς]” (1 Juan 4: 19)<sup>1</sup>. El cuarto evangelista alude a Jesús de Nazaret, pero ha de recordarse que, en opinión de Juan, Jesús es el Verbo, el propio Dios (Juan 1: 1). En su prestigioso libro, Nygren vindica el deber de procurar el *ágape* por la misma razón que aduce Juan: la Humanidad es amada por Él, lo que significa que ha sido forzosamente alumbrada con la *gratia* de Su amor y con el deber de procurarlo. Avanzando en su propio razonamiento, Nygren ultima que Dios –es decir, la Salvación del alma– no podría ser el propósito al que responde el *ágape*, ya que dicho propósito solo puede ser el prójimo:

Dios no es el objeto final del amor al prójimo, sino su punto de partida y su razón de ser. Dios no es *causa finalis*, sino *causa efficiens* de ese amor. Dios (...) no es el origen de este amor en cuanto ser amado, sino porque ama. «Por amor de Dios» no tiene aquí una significación teleológica, sino casual. Como Dios es «ágape», todos aquellos a quienes ama y que son sometidos y vencidos por ese amor, han de revertirlo en su prójimo. El amor de Dios pasa así (...) al amor cristiano hacia el prójimo<sup>2</sup>.

En opinión de Nygren, que Dios amara primero a los seres humanos no significa que ellos se amen con vistas a Él o, lo que es lo mismo, que solo sigan el *epitagé* del *ágape* con el propósito de garantizar el futuro de su alma. El autor sueco funde la fe cristiana y el axioma kantiano según el cual los seres racionales son, en sí mismos, fines. Y lo logra no solo sin vulnerar, sino consolidando su tesis sobre la presunta falta de egoísmo en el *ágape*; el argumento es el siguiente: una vez que Dios ya no es la *causa finalis* del *ágape*, su único propósito es ser procurado al prójimo por el prójimo mismo –en el principio, la *causa efficiens* ya había creado a los seres humanos por Su amor hacia ellos (1 Juan 4: 19)–.

Ignorar la urgencia de la pregunta sobre qué será del alma allende la vida es lo que posibilita que Nygren extirpe el elemento egoísta que, desde la óptica de Browne, es propia del *ágape*. Y ello sin cuestionar que el amor a la Humanidad solamente es posible gracias a la presencia de Dios y a Su probidad originaria, con lo que da la razón a

<sup>1</sup> *Biblia de Jerusalén...* Op. cit., p. 1803.

<sup>2</sup> Anders NYGREN: *Eros y ágape...* Op. cit., p. 207.



Nietzsche y Dostoievski. Nygren voltea “das Ewigweibliche”<sup>1</sup>, el Eterno-Femenino, una potencia que, según Goethe, eleva a las almas al Cielo, al plantear que el ser humano ha sido posado sobre la Tierra con el único recado de ser un procurador del *ágape*.

En las palabras del sueco se vislumbra una alusión –velada– a la unidad, ya que, según sabemos, el *ágape* la genera gracias a la fe en el Altísimo: “Cada cristiano se identifica con el resto y un sentido de unión los vincula en una unidad”<sup>2</sup>, plantea Singer. Y, al mismo tiempo, hay una alusión –no velada– a la igualdad, ya que los que profesan el cristianismo son Sus vástagos y han sido alumbrados con el mismo don: la Gracia, *gratis data*.

Es por ello que en las páginas que siguen vamos a profundizar en la igualdad y la unidad generadas por el *ágape*. El punto clave es la ciudadanía celestial que propone la religión, ya que ella es el origen de una comunidad regida por los dos valores aludidos.

## § Unidos, iguales

Maravillas se dicen de ti,  
ciudad de Dios<sup>3</sup>

**Salmo 87: 3**

En el primer capítulo habíamos visto que una de las cristalizaciones políticas de la *philia* en la Atenas del siglo V a. C. era la *isegoría*, una voz que garantizaba la posibilidad de pronunciarse libremente en el espacio público. En los orígenes del cristianismo, la polis ya se había vencido a una entidad política de mayores proporciones: el *Imperium* y su lógica agrandaron unas perspectivas limitadas a las de la propia ciudad<sup>4</sup>; de ahí que Wolin

<sup>1</sup> “Das Ewigweibliche / Zieht uns hinan” (Fausto II, Acto V, 12110-12111) [“Es lo Eterno-Femenino / lo que empuja al cielo”] Johann Wolfgang von GOETHE: *Fausto* (1831), Edición bilingüe, introd., trad. y not. de Helena Cortés Gabaudán, Abada, Madrid, 2010, pp. 792 y 793.

<sup>2</sup> Irving SINGER: *La naturaleza del amor 1... Op. cit.*, p. 231.

<sup>3</sup> *Biblia de Jerusalén... Op. cit.*, p. 761.

<sup>4</sup> En una línea próxima a la de Wolin, Mumford postula que el amor, a partir de Jesús, ya no es el mismo que en tiempos pasados, sino uno mayor: “With Jesus, the possibilities of love were no longer confined to friends and lovers, to members of one’s family or one’s tribe: the love of God and the love of one’s neighbour were equally imperative. To love well was to participate in a life that went beyond one’s immediate animal need for self-preservation: for he who lost his self would find it, and he who gave up everything, as passionate lovers do for the beloved or as parents do for their children, would find himself the member of a wider society which would offset his abnegations and renunciations” [“Con Jesús, las posibilidades del amor ya no se confiaron a los amigos y a los amantes, a los miembros de la propia familia o de la propia tribu: el amor de Dios y el amor al prójimo eran igualmente imperativos. Amar bien era participar en una vida que iba más allá de la inmediata

advierta del “increasingly abstract character of political life”<sup>1</sup>. El pensamiento político legado por la ciudad-Estado había dado paso al de los estoicos romanos, que optaron por la *kosmopolis*<sup>2</sup>, una *civitas* que ya no es griega o latina, sino propiamente humana<sup>3</sup>.

Jerusalén, protagonista de las “abstract politics” a la que alude el profesor Wolin, presenta una igualdad que no sigue la de la polis clásica o la del pensamiento estoico, sino que se levanta sobre una ciudadanía celestial. He ahí la razón de que Pedro diga que la

---

necesidad animal de autopreservación: aquel que perdiera su yo, lo encontraría; y aquel que lo dejara todo, igual que los amantes apasionados hacen por el amado o los padres por sus hijos, se hallaría a sí mismo siendo miembro de una sociedad más amplia que compensaría sus abnegaciones y renunciaciones”, trad. prop.] Lewis MUMFORD: *The Condition of Man...* Op. cit., p. 56.

<sup>1</sup> Veamos el argumento de Wolin: “With the development of imperial organization, the locus of power and decision had grown far removed from the lives of the vast majority. There seemed to be little connection between the milieu surrounding political decisions and the tiny circle of the individual’s experience. Politics, in other words, was being conducted in a way incomprehensible to the categories of ordinary thought and experience. The “visual politics” of an earlier age, when men could see and feel the forms of public action and make meaningful comparisons with their own experience, was giving way to “abstract politics”, politics from a distance, where men were informed about public actions which bore little or no resemblance to the economy of the household or the affairs of the market-place. In these circumstances, political symbols were essential reminders of the existence of authority (...) Only cosmic concepts appeared pertinent”, agrega el profesor estadounidense [“Con el desarrollo de la organización imperial, el *locus* de poder y decisión se había alejado de la vida de la mayoría. Parecía que había pocos puntos de unión entre el medio que rodea las decisiones políticas y el pequeño círculo de la experiencia individual. La política, en otras palabras, se practicaba de una forma incomprensible para las categorías ordinarias del pensamiento y la experiencia. La «política visual» de días pasados, cuando los seres humanos habían podido ver y sentir las formas de la acción pública y hacer comparaciones significativas con sus propias vivencias, daba paso a la «política abstracta», una política desde lejos, cuando los seres humanos eran informados sobre las acciones públicas que raramente se parecían a la economía del hogar o a los asuntos de la mercado. En dichas circunstancias, los símbolos políticos eran recordatorios fundamentales de la existencia de la autoridad (...) Solo los conceptos cósmicos parecían pertinentes”, trad. prop.] Sheldon S. WOLIN: *Politics and Vision...* Op. cit., pp. 70 y 87.

<sup>2</sup> Toulmin lo explica así: “When Alexander the Great broadened the Greek horizon beyond its former preoccupation with single cities, we find stoic philosophers fusing the “natural” and “social” orders into a single unit. Everything in the world (they argued) manifests in varied ways an “order” which expresses the Reason that binds all things together. Social and natural regularities alike are aspects of the same overall *cosmos + polis*” [“Cuando Alejandro Magno amplió el horizonte griego más allá de sus viejas preocupaciones con ciudades individuales, encontramos a los filósofos estoicos fusionando el orden “natural” con el “social” en una sola unidad. Todo en el mundo, argumentaban, se manifiesta de varias formas en un “orden” que expresa la Razón que une todas las cosas. Las regularidades sociales y naturales son, por igual, aspectos del mismo todo *cosmos + polis*”, trad. prop.] Stephen TOULMIN: *Cosmopolis. The Hidden Agenda of Modernity...* Op. cit., p. 68.

<sup>3</sup> Vale la pena ver el giro que plantean los tres grandes estoicos latinos: “Abracemos en nuestro espíritu dos repúblicas [res publicas], una grande y verdaderamente pública [magnam et vere publicam], que abarca a los dioses y a los hombres [dii atque homines], en la que no podemos fijarnos en esta o aquella esquina, sino que medimos según el sol los límites de nuestra comunidad [sed terminos civitatis nostrae cum sole metimur]; la otra, a la que nos asignó la situación de nuestro nacimiento [adscriptis condicio nascendi]; será la de los atenienses (...) o la de alguna otra ciudad que no pertenezca a todos los hombres sino a unos determinados [non ad omnis pertineat homines sed ad certos]” (*Sobre el ocio*, 4), escribe Séneca. “Eres ciudadano del mundo [πολίτης εἶ τοῦ κόσμου], y parte de él” (*Disertaciones por Arriano*, Libro II, X, 3), sigue Epicteto. “Participamos de una ciudadanía [πολιτεύματος]. Si eso es así, el mundo es como una ciudad [ὁ κόσμος ὡσανεὶ πόλις]. Pues, ¿de qué otra común ciudadanía [κοινοῦ πολιτεύματος] se podrá afirmar que participa todo el género humano [ἀνθρώπων]?” (*Meditaciones*, Libro IV, 4), ultima Marco Aurelio. SÉNECA: *Sobre el ocio*, en *Diálogos...* Op. cit., pp. 314-315; EPICTETO: *Disertaciones por Arriano*, introd., trad. y not. de Paloma Ortiz García, rev. de Mercedes López Salvá, Gredos, Madrid, 1993, p. 185 y MARCO AURELIO: *Meditaciones...* Op. cit., p. 83.

cristiandad es el pueblo de Dios (1 Pedro 2: 10), de la misma forma que en el Tanaj los judíos lo habían sido de Yahvé. Veamos la idea que Pablo repite en sus epístolas:

Ya no sois extraños [ξένοι] ni forasteros [παροικοί], sino conciudadanos [συνπολίται] de los santos [ἁγίων] y familiares [οἰκεῖοι] de Dios (Efesios 2: 19) (...) Somos ciudadanos [πολιτευμα] del cielo [οὐρανοῦς] (Filipenses 3: 20) (...) No tenemos aquí ciudad [πόλιν] permanente [μένουσιν], sino que buscamos la futura [μέλλουσιν ἐπιζητοῦμεν] (Hebreos 13: 14)<sup>1</sup>.

En Atenas y Jerusalén hay tres elementos en juego: el amor, la igualdad y el lugar en que se articulan. En la polis, los tres se habían identificado, respectivamente, con la *philia*, la *isegoría* y la *Ekklesia*; en el cristianismo con el *ágape*, la *societas*<sup>2</sup> y la iglesia —palabra que procede, significativamente, de la voz griega que alude a la Asamblea—. Donde los griegos habían planteado la oportunidad de una igualdad política, ya que admitía la vinculación de los atenienses con los asuntos colectivos, la fe cristiana genera una igualdad que gira sobre la filiación: Jesús dice que Dios es su “ἸAbbá [ἁββᾶ], Padre [πατήρ]!” (Marcos 14: 36)<sup>3</sup>, una voz aramea a la que habría dado tal uso por primera vez en la historia judía<sup>4</sup>.

A partir de que Jesús se piensa a sí mismo hijo de Dios<sup>5</sup>, Pablo y Juan plantean que los seguidores del profeta galileo lo serán igualmente (Gálatas 3: 26 y 4: 5; Efesios 1: 5; Filipenses 2: 15, Romanos 8: 15-16 y 1 Juan 3: 1). Lucas, recuperando las palabras del primero, dice, ahora sin alusiones a la fe, que las personas que sean generosas y procuren su amor a los enemigos serán premiadas con la paternidad del Altísimo (Lucas 6: 35), una gracia que Mateo, por su lado, liga solamente a la procuración de la paz (Mateo 5: 9).

<sup>1</sup> *Biblia de Jerusalén...* Op. cit., pp. 1715, 1724 y 1772.

<sup>2</sup> Usamos, por su oportunidad, la voz latina —y agustiniana— que Arendt usa en su tesis doctoral sobre el santo de Hipona: “Eine Gleichheit der Eigenschaften oder der Anlagen ist, sondern die Äqualitat der Situation. Alle haben das gleiche Schicksal (...) die Situation der Sterblichkeit. In ihr beruht die Verwandtschaft der Menschen und zugleich ihre Bundesgenossenschaft (societas)” [“No hay una igualdad de propiedades o de capacidades, sino de situación. Todos tenemos la misma fatalidad (...) la situación de la mortalidad. En ella radica el parentesco de los seres humanos y, al mismo tiempo, su alianza (societas)”, trad. prop.] Hannah ARENDT: *Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer Philosophischen Interpretation*, Julius Springer, Berlín, 1929, pp. 77-78.

<sup>3</sup> *Biblia de Jerusalén...* Op. cit., p. 1486.

<sup>4</sup> Cfr. Diarmaid MACCULLOCH: *Historia de la Cristiandad* (2009), trad. de Ricardo García Pérez, rev. de Fernando Bermejo Rubio, Debate, Barcelona, 2012, p. 110.

<sup>5</sup> En opinión de Tolstói, ello se debe a que Jesús “era hijo de padre desconocido. Al no conocer a su padre, de niño llamaba padre a Dios”. Lev N. TOLSTÓI: *El Evangelio abreviado* (1883), introd. y trad. de Iván García Sala, epíl. de Luis M. Valdés Villanueva, KRK, Oviedo, 2009, p. 63.

He ahí el punto en que vibra una *problemata* que es oportuno plantear: ¿quién es el hermano o hermana y, por ende, hijo o hija de Dios? Es una pregunta a la que se ha dado dos respuestas: primero, la de Luther, Calvin –con la *sola fide*– o Bertrand Russell<sup>1</sup>, que opinan que solo los y las fieles son dignos y dignas de serlo<sup>2</sup>; y, segundo, la de Tolstói<sup>3</sup> o Dostoievski, que opinan que la prole de Dios, ya que procede de Él, es toda la Humanidad: el “dogma de la existencia *ante saecula* de los individuos”<sup>4</sup> de Domènech.

De ahí que sea osado decir con seguridad si Dios es el Padre de la Humanidad, por ser parte de Su Creación –“Porque en él fueron creadas todas las cosas” [ὅτι ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα] (Colosenses 1: 16)– o si solo lo es de los que siguen al Mesías –“[Jesús] les dio poder [ἐξουσίαν] de hacerse hijos de Dios [τέκνα θεοῦ γενέσθαι], a los que creen en su nombre [πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ τοῖς]”– (Juan 1: 12), de los que dan la paz o de los que aman a su enemigo –“Amad a vuestros enemigos y rogad [προσεύχεσθε] por los que os persigan [διωκόντων ὑμᾶς], para que seáis hijos [υἱοὶ] de vuestro Padre celestial [πατὴρ ὁ ἐν οὐρανοῖς]” (Mateo 5: 44-45)–. Aun así, sería igualmente oportuno preguntarse si el perdón del Pecado libera a la progenie de Adán y Eva –“Por la obediencia de uno todos serán constituidos justos [διὰ τῆς ὑπακοῆς τοῦ ἑνὸς δίκαιοι κατασταθήσονται οἱ πολλοί]” (Romanos 5: 19)– o si solamente libera a los que piensan que Jesús es el Cristo –“Arrepentíos [μετανοήσατε], pues, y convertíos [ἐπιστρέψατε] para que vuestros pecados [ἁμαρτίας] sean borrados [ἐξαλειφθῇναι]” (Hechos 3: 19)<sup>5</sup>–.

<sup>1</sup> Según él, ser cristiano pasa por “[to] believe in God and immortality (...) [In addition,] you must have at the very lowest the belief that Christ was, if not divine, at least the best and wisest of men” [“Creer en Dios y en la inmortalidad (...) [Además], debes tener, como mínimo, la creencia de que Cristo era, si no divino, por lo menos el mejor y más sabio de los seres humanos”, trad. prop.] Bertrand RUSSELL: “Why I am not a Christian” (1927), en *Why I Am Not a Christian and other essays on religion and related subjects*, ed. y apénd. de Paul Edwards, Touchstone Books y Simon and Schuster, Nueva York, 1957, p. 4.

<sup>2</sup> Joseph A. Ratzinger, antes de ser el papa Benedicto XVI, planteó una variación de la misma, ya que formuló una suerte de universalismo en potencia: “Todo hombre *puede* hacerse cristiano; pero solamente es hermano aquel que *se hace* en realidad”. Joseph RATZINGER: *La fraternidad cristiana* (1960), trad. de Jesús Collado, Taurus, Madrid, 1962, p. 51; *ap.* Héctor GHIRETTI: “El término olvidado de la trilogía revolucionaria: la fraternidad como ideal político”, *Anuario filosófico*, Número XXVI/1 (2003), p. 286. Énfasis en el original.

<sup>3</sup> Valga el siguiente paso del autor de *Guerra y paz*: “La verdadera vida no es solo la vida fuera del tiempo, la vida en el presente, también es la vida fuera de la individualidad, la vida común en todos los hombres; expresa con el amor (...) Y por eso, el que en el presente vive la vida común de todos los hombres, se une al padre, que es el principio y fundamento de la vida”. Lev N. TOLSTÓI: *El Evangelio abreviado...* *Op. cit.*, p. 30.

<sup>4</sup> Antoni DOMÈNECH: “... y fraternidad”... *Op. cit.*, p. 61.

<sup>5</sup> *Biblia de Jerusalén...* *Op. cit.*, pp. 1727, 1543, 1426, 1657 y 1594.

Ello nos lleva un segundo punto. Donde la *philia*, gracias a la *isegoría*, había vindicado a la ciudadanía de Atenas, ya que había dado al *demos* la oportunidad de pronunciarse en la *Ekklesia* o en el ágora, el *ágape* presenta dos opciones. La primera, siguiendo el adagio de Feuerbach según el cual “el amor es la moral, pero la fe es la religión de la religión cristiana”<sup>1</sup>, privilegia a los seguidores de la fe; la segunda, al aludir a una prebenda común a la Humanidad, vindica precisamente la humanidad, pero ahora sin letra capital.

Las consecuencias de las dos opciones, desde una óptica política, son claras a la luz de la lectura que hacen dos cristianos, Luther y Tolstói, de dos situaciones gemelas.

En 1825, el levantamiento de los campesinos alemanes de Suabia, Hesse y Franconia se ha extendido a Turingia, ya capitaneado por Thomas Müntzer (1489-1525) y Heinrich Pfeiffer (*ca.* 1500-1525). Una vez que la guerra de los agricultores es contra la autoridad de los príncipes y los señores, Luther publica un artículo en el que dice que, “quien pueda, ha de abatir, degollar o apuñalar al rebelde, en público o en privado (...) Ya no valen la paciencia ni la misericordia. Es tiempo de la espada y de la cólera y no de la gracia”<sup>2</sup>. Trescientos setenta y seis años después, durante los primeros meses de 1901, Tolstói presencia unas agitaciones en su país. Al sospechar que los castigos que habrían de soportar sus protagonistas podían ser graves, el autor de *Anna Karenina* opta por escribir una carta al zar Nicolás II (1868-1918) en la que pide que sea clemente con ellos: “La unión se ha de lograr no por odios violentos para imponer a los hombres una doctrina que se tiene por infalible, sino por libre y espontáneo movimiento de la humanidad, caminando sin cesar hacia una verdad única, capaz de operar la unión de todos los hombres”<sup>3</sup>. Donde Luther ve sediciosos alzándose ilegítimamente contra una autoridad elegida por el Todopoderoso, Tolstói ve seres humanos que luchan por prosperar en un sistema autoritario y responsable de su servidumbre. En una palabra, la saña del agustino ilustra la primera opción y la compasión del ruso hace lo propio con la segunda: en el

---

<sup>1</sup> Leamos el argumento del pensador alemán: “El cristianismo no ha franqueado el amor; no se ha elevado hasta la altura de concebir el amor como un absoluto. No ha tenido esta libertad ni ha podido tenerla, porque es una religión; el amor es sometido a la dominación de la fe. El amor es la doctrina esotérica de la fe, y de la fe la doctrina esotérica del cristianismo. El amor es la moral, pero la fe es la religión de la religión cristiana”. Ludwig FEUERBACH: *La esencia del cristianismo...* *Op. cit.*, p. 305.

<sup>2</sup> Martín LUTERO: “Contra las bandas ladronas y asesinas de los campesinos” (1525), en *Escritos políticos...*, *Op. cit.*, pp. 97 y 99.

<sup>3</sup> Lev N. TOLSTÓI: “Carta al Zar y a sus consejeros” (1901), en *Sobre el poder y la vida buena*, ed. de José Luis Gordillo, Catarata, Madrid, 1999 [segunda edición, 2018], p. 134.

caso de los campesinos, el *ágape* no vindica a “los mayores blasfemos y profanadores del nombre de Dios”<sup>1</sup>; mas, en el de los agitadores, les vindica a pesar de ser agitadores.

Siguiendo la postura personificada por Tolstói, el amor cristiano salvaría al prójimo de ser privado de su humanidad. Por ello, vale decir que Gregorio Samsa<sup>2</sup> y las personas violentadas durante los años posteriores a *La metamorfosis* —escrita en 1912, publicada en 1915—, no habrían visto lesionada la misma<sup>3</sup> en vigencia del *ágape*. Y vale decir lo mismo de los que la vulneraron, ya que los que agravan la humanidad del prójimo cuestionan su propia humanidad con la misma virulencia con la que agreden la de sus víctimas<sup>4</sup>.

Problemáticas a un lado, en varias oportunidades el cristianismo ha plasmado sus ideas con un vocabulario de raíces claramente políticas: es el caso de la ciudadanía celestial, de la Ley de Dios o de la Nueva Alianza. De ahí que Miguel de Unamuno diga

<sup>1</sup> Martín LUTERO: “Contra las bandas ladronas y asesinas de los campesinos”, en *Escritos políticos...*, *Op. cit.*, p. 97.

<sup>2</sup> No volvemos a Kafka por azar. Veamos lo que dice George Steiner sobre el autor praguense y sobre el cuento protagonizado por Gregorio Samsa: “He heard the jargon of death growing loud (...) Not in any vague, allegoric sense, but with exact prophecy. From the literal nightmare of *The Metamorphosis* came the knowledge that *Ungeziefer* (“vermin”) was to be the designation of millions of men (...) He understood, as if the bush had burned for him again, that a great inhumanity was lying in wait for European man” (...) “He saw the coming of the age of the inhuman and drew its intolerable visage (...) No other voice has borne truer witness to the dark of our time” [“Él oyó la jerga de la muerte creciendo ruidosa (...) No en un sentido vago, alegórico, sino con exacta profecía. De la pesadilla literal de *La metamorfosis* viene la idea de *Ungeziefer* (“alimaña”), que iba a ser la designación de millones de hombres (...) Él entendió, igual que si la zarza hubiera ardido de nuevo para él, que una gran inhumanidad aguardaba al europeo” (...) “Él vio la inminencia de la era de lo inhumano y perfiló su intolerable semblante (...) Ninguna otra voz ha sido un testigo más veraz de la oscuridad de nuestro tiempo”, trad. prop.] Unos años después, Félix Guattari y Gilles Deleuze siguen los pasos de Steiner: “Ce qui angosse ou jouit dans Kafka (...) c’est déjà la machine technocratique américaine, ou bureaucratique russe, ou la machine fasciste” (...) “D’un bout à l’autre, c’est un auteur politique, devin du monde futur” [“Lo que sufre o goza en Kafka (...) es la máquina tecnocrática estadounidense, la burocracia rusa o la máquina fascista” (...) “De principio a fin, es un autor político, adivino del mundo por venir”, trad. prop.] George STEINER: “Silence and the Poet” (1966) y “K” (1963), en *Language & Silence...* *Op. cit.*, pp. 50, 123 y 126 y Gilles DELEUZE y Félix GUATTARI: *Kafka. Pour une littérature mineure*, Les Éditions de Minuit, París, 1975, pp. 22 y 75.

<sup>3</sup> Valgan unas palabras de Robert Antelme (1917-1990) en 1947, el mismo año en que Primo Levi (1919-1987) publicó *Si esto es un hombre*, después de su paso por los campos de Buchenwald y Dachau: “Decir que entonces nos sentíamos impugnados como hombres, como miembros de la especie, puede parecer un sentimiento retrospectivo, una explicación posterior. Sin embargo, eso es lo que vivimos de forma más inmediata y percibimos constantemente. Y, por otra parte, eso es exactamente lo que desearon los otros. El hecho de cuestionarse la cualidad de hombre provoca una reivindicación casi biológica de pertenencia a la especie humana”. Y, ahora, unas de Grossman sobre el Holodomor, la hambruna auspiciada por el gobierno soviético en Ucrania en 1932 y 1933: “Cuántos tormentos padecieron. Para matarlos, era preciso declarar: los kulaks no son seres humanos. Sí, igual que cuando los alemanes decían que los judíos no eran seres humanos. Lo mismo dijeron Lenin y Stalin: los kulaks no son seres humanos. Pero ¡es una mentira! ¡Hombres! ¡Eran hombres! Eso es lo que empecé a entender. ¡Eran hombres!”. Robert ANTELME: *La especie humana* (1947), Edición ilustrada, trad. de Trinidad Richelet e ilust. de Eduardo Estrada, Arena Libros, Madrid, 2001, p. 11 y Vasili S. GROSSMAN: *Todo fluye* (1961), trad. de Marta Rebón, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2008, p. 169.

<sup>4</sup> Sin olvidar el exterminio de los cátaros en el siglo XIII, de los herejes y las brujas en la hoguera o de los miles de hugonotes asesinados después de la Noche de San Bartolomé, en 1572; víctimas de violencia cristiana.

que con el cristianismo ve “a la vez la política elevada a religión y la religión elevada a política”<sup>1</sup>. Valga decir que, donde la *philia* había procedido del *kosmos*, la *philautía*, el *oikos*, el grupo o la vecindad y después había alcanzado la polis, la ruta del *ágape* es la opuesta: una vez que la Humanidad lo ha recibido del Creador, el amor cristiano se rodea de elementos políticos y los dirige al Reino de Dios, un lugar que aúna por sí solo las dos vertientes, política y religiosa. Sobre lo mismo, leamos las siguientes palabras de Agustín:

Illa Angelorum quadam sanctissima atque augustissima curia caelestique re publica, ubi Dei voluntas lex est (Libro II, Capítulo XIX)<sup>2</sup>.

En la unidad y la igualdad propiamente cristianas se advierte un *a la vez* de signo unamuniano en el que la *política* y la *religión*, elevándose recíprocamente, son protagonistas. Sobra decir que la unidad y la igualdad no siempre son políticas<sup>3</sup>, pero en el cristianismo generan comunidad, no solamente comunión, y las dos hallan su origen en el *ágape*<sup>4</sup>.

La primera alusión a las mismas es bíblica y responde a la urgencia de Pablo por predicar los principios de la fe. Después de ordenar a sus lectores de Éfeso que sean pacientes, les pide preservar la unidad de Espíritu, un propósito alcanzado gracias al pacífico lazo que procura el *ágape*. Unidad y totalidad se unen al final de su alegato:

Uno [ἐν] solo es el cuerpo [σῶμα] y uno [ἐν] solo el Espíritu [πνεῦμα], como una [μία] es la esperanza [ἐλπίδι] a que habéis sido llamados. Hay un [εἷς] solo Señor [κύριος], una [μία] sola fe [πίστις], un [ἐν] solo bautismo [βάπτισμα], un [εἷς] solo Dios y Padre de todos

<sup>1</sup> Miguel de UNAMUNO: *La agonía del cristianismo*, en *Obras completas* (Volumen X)... *Op. cit.*, p. 615

<sup>2</sup> [“Una morada esplendorosa en aquella santa y solemnísimas asamblea de los ángeles: en la patria celestial, donde solo existe una ley: la voluntad de Dios”] SAN AGUSTÍN: *Obras completas de San Agustín*, XVII. *La Ciudad de Dios* (1ª)... *Op. cit.*, p. 116.

<sup>3</sup> “Con el cristianismo apareció una comunidad cuyo principio de unificación no era político. El judaísmo había fundado ya la pertenencia a la comunidad en el respeto a la ley. Con el cristianismo, la comunidad se fundamentaba en la fe (...) El cristianismo carece, en cambio, de reivindicación política propiamente dicha. Ello procede de que no constituye una comunidad de naturaleza política”. Rémi BRAGUE: *La ley de Dios...* *Op. cit.*, pp. 93-94.

<sup>4</sup> “No basta la razón, el invento socrático, para crear la convivencia humana; ésta precisa también la comunión cordial, una convergencia de corazones en un mismo objeto de amor. Tal fue la hazaña del Cristo”, escribe Machado. “Jesus gave love a social mission and a political providence. Who was one’s neighbor? Anyone who needed one’s help” [“Jesús dio al amor una misión social y una providencia política. ¿Quién era el prójimo? Cualquiera que precisara la ayuda de uno”, trad. prop.], sigue Lewis Mumford. “It required the Christian notion of *agape* before there could be an idea of love as a force fusing together a community” [“Era precisa la idea cristiana del *ágape* antes de que pudiera haber una idea de amor como fuerza que fusionara una comunidad”, trad. prop.], última Wolin, oponiéndolo a *érös*. Antonio MACHADO: *Juan de Mairena* I... *Op. cit.*, p. 96; Lewis MUMFORD: *The Condition of Man* ... *Op. cit.*, p. 56 y Sheldon S. WOLIN: *Politics and Vision*... *Op. cit.*, p. 52.

[θεὸς καὶ πατὴρ πάντων], que está sobre todos [ἐπὶ πάντων], actúa por todos [διὰ πάντων] y está en todos [ἐν πᾶσιν] (Efesios 4: 4-6)<sup>1</sup>.

Las epístolas de Pablo son la guía de los escritos que vamos a presentar. Gracias a ellos veremos que la unidad paulina<sup>2</sup> –*Un solo Señor, una sola fe*– es el origen, en primer lugar, de la unidad de los cristianos; y, potencialmente, de su igualdad con el resto de seres humanos, ya que su labor es proclamar, aun a los no cristianos, hijos del *Padre de todos*: “Con el prójimo tienes la igualdad del ser humano ante Dios”<sup>3</sup>, alega Kierkegaard –una idea, por cierto, próxima a la conclusión de Arendt en su tesis sobre san Agustín<sup>4</sup>–.

Hasta la venida de Jesús, es el legado del Pecado lo que igualaba a los seres humanos, al ser la prole de los que lo habían protagonizado. Es por ello que, si la *philia* había dado un lugar privilegiado a la puesta en común, el *ágape*, en opinión de Unamuno<sup>5</sup>, hace lo propio con la compasión, una vez que la *societas* pende del Juicio de Dios al linaje pecaminoso. La buena nueva (εὐαγγέλιον, *euangélion*) es que la presencia de Jesús de Nazaret, sin agotar la posibilidad del pecado, palia la Caída y logra Su perdón. Al restañar

<sup>1</sup> *Biblia de Jerusalén...* *Op. cit.*, p. 1716.

<sup>2</sup> El ahínco de Pablo sobre la unidad es, un siglo después, el de Marco Aurelio: “Uno es el mundo, compuesto de todas las cosas [κόσμος τε γὰρ εἷς ἐξ ἀπάντων]; uno el dios que se extiende a través de todas ellas [θεὸς εἷς δι ἀπάντων], única la sustancia [οὐσία μία], única la ley [νόμος εἷς], una sola la razón común de todos los seres inteligentes [λόγος κοινὸς πάντων τῶν νοερῶν ζώων], una también la verdad [ἀλήθεια μία], porque también una es la perfección de los seres del mismo género [τελειότης μία τῶν ὁμογενῶν] y de los seres que participan de la misma razón [αὐτοῦ λόγου μετεχόντων ζώων]” (*Meditaciones*, Libro VII, 9). MARCO AURELIO: *Meditaciones...* *Op. cit.*, p. 131.

<sup>3</sup> Søren KIERKEGAARD: *Las obras del amor...* *Op. cit.*, p. 85.

<sup>4</sup> “Diese dilectio bringt die Beziehungen der Menschen insoweit zu einer bestimmten Ausdrücklichkeit, als sie herkommend aus dem Bedenken der eigenen Gefahr, die in der conscientia coram Deo, also in der absoluten Isoliertheit erfahren ist, auch den Anderen in diese absolute Isoliertheit stößt, und damit sich nicht mehr an das genus humanum wendet, sondern an den Einzelnen. In der Gemeinschaft der neuen societas löst sich das genus humanum gewissermaßen auf in die vielen Einzelnen. Nicht das Menschengeschlecht als solches ist in der Gefahr, sondern jeder Einzelne” [“Esta dilectio dota a los vínculos de los seres humanos de una expresividad concreta, una vez que viene del miedo por el propio peligro, que se experimenta en la conscientia coram Deo, es decir, en la experiencia del aislamiento absoluto, que lleva al otro a dicho aislamiento absoluto, por lo que [la dilectio] no se dirige al genus humanum, sino a los individuos. En la comunidad de las nuevas sociedades, el genus humanum se pierde en la pluralidad de individuos. No es la raza de los seres humanos la que está en peligro, sino todos los individuos”, trad. prop.] Hannah ARENDT: *Der Liebesbegriff bei Augustin...* *Op. cit.*, pp. 88-89.

<sup>5</sup> Igual que las líneas de Arendt sobre Agustín, las escritas por Unamuno, en las que vibran los vértigos de Pascal, son oportunas: “El hombre ansía ser amado, o, lo que es igual, ansía ser compadecido. El hombre quiere que se sientan y se compartan sus penas y dolores (...) De este amor o compasión a ti mismo (...), porque así como antes de nacer no fuiste, así tampoco después de morir serás, pasas a compadecer, esto es, a amar a todos tus semejantes y hermanos en apariencialidad, miserables sombras que desfilan de su nada a su nada, chispas de conciencia que brillan un momento en las infinitas y eternas tinieblas”. Miguel de UNAMUNO: *Del sentimiento trágico de la vida*, en *Obras completas* (Volumen X)... *Op. cit.*, pp. 384-384 y 386.



la osadía edénica, la igualación<sup>1</sup> se produce ahora por el perdón gracias al sacrificio que sigue a la Pasión: “Quedamos santificados [ἡγιασμένοι], merced a la *oblación* [προσφορᾶς] de una vez para siempre [ἐφάπαξ] del *cuerpo* [σώματος] de Jesucristo” (Hebreos 10: 10)<sup>2</sup>.

El Gólgota es el lugar en el que la Humanidad vuelve a conciliarse con Dios (Romanos 5: 5-9). Gracias a un proceso que roza la metonimia, Jesús personifica dicha *re-conciliatio*, la imagen de la unidad y la igualdad cristianas; ahora, por primera vez desde Adán y Eva, en el perdón del Pecado. Las palabras pronunciadas por el profeta galileo en Juan 17: 22-23 son clave: “Les he dado la gloria [δόξαν] que me diste, para que sean uno, como nosotros somos uno [ὥσιν ἐν καθὼς ἡμεῖς ἓν]: yo en ellos [ἐγὼ ἐν αὐτοῖς] y tú en mí [σὺ ἐν ἐμοί], para que sean perfectamente uno [ἵνα ὥσιν τετελειωμένοι εἰς ἓν]”<sup>3</sup>.

Fuera de la Biblia, Clemente es uno de los primeros que presentan a Jesús *qua* signo de unidad e igualdad cristianas. Con vistas a recordar el poso *agápico* de su sacrificio (Juan 3: 16 y 10: 17-18; Romanos 5: 8), el tercer papa, con los preceptos paulinos aún frescos, plantea: “Seamos una porción santa (...) ¿A qué fin (...) nos olvidamos de que somos los unos miembros de los otros?” (*Carta primera a los Corintios*, XXX, 1 y XLVI, 7)<sup>4</sup>, igual que Pablo había escrito unas décadas antes en 1 Corintios 12: 12 y 12: 27, Romanos 12: 4-5 y Efesios 4: 14-16. Y el vínculo de la unión es el *ágape*, personificado por Jesús:

La caridad no fomenta la escisión, la caridad no es sediciosa, la caridad lo hace todo en concordia. En la caridad se perfeccionaron todos los elegidos de Dios. Sin caridad nada es agradable a Dios. En caridad nos acogió a nosotros el Señor. Por la caridad que nos tuvo, Jesucristo nuestro Señor dio su sangre por nosotros en voluntad de Dios, y su carne por nuestra carne, y su alma por nuestras almas (XLIX, 5-6)<sup>5</sup>.

El amor de Jesús origina la unidad cristiana y da lugar a lo que luego será el lugar de oración de sus seguidores: la iglesia. Los cristianos se reúnen allí, gracias a “the Spirit of

<sup>1</sup> De ahí las palabras de Pascal: “J'aime tous les hommes comme mes frères, parce qu'ilssont tous rachetés” (Segunda parte, Capítulo XXI, 6, IV) [“Amo a todos los seres humanos como a mis hermanos, porque todos han sido redimidos”, trad. prop.] Blaise PASCAL: *Les pensées de Pascal...* *Op. cit.*, p. 279 (n. 1)

<sup>2</sup> *Biblia de Jerusalén...* *Op. cit.*, p. 1768. Énfasis en el original.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 1576.

<sup>4</sup> SAN CLEMENTE: *Carta primera a los Corintios*, en *Padres apostólicos y apologistas griegos (s. II)...* *Op. cit.*, p. 192 y 202.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 204.

the Resurrected”<sup>1</sup>, igual que los ciudadanos de Atenas se habían reunido en la *ekklesia*<sup>2</sup>. En Grecia, los encuentros habían respondido a la voluntad de gestionarse colectivamente y, en Jerusalén, a la urgencia de lavar un precedente longevo y oneroso; el propósito de los primeros había sido inmanente y el de los segundos trascendente; los griegos habían perseguido la fundación de un orden previamente inexistente y los cristianos la restitución de un orden preexistente. Y los dos, siempre, con el amor al lado, sea *philia* o *ágape*<sup>3</sup>.

La ruta propuesta por Pablo, seguida por Juan y por Clemente, es continuada después por el Evangelio según Felipe, un escrito fechado entre los siglos II y III. En él, primeramente, se hace una alusión al Espíritu Santo, próxima a la de Romanos 5: 5, sobre la Gracia con que Dios provee a la Humanidad; y, posteriormente, se vuelve sobre la idea de la restauración, que en el documento se halla en las palabras *re-engendrados por Cristo*:

Nosotros somos –es verdad– engendrados por el Espíritu Santo, pero re-engendrados por Cristo. En ambos (casos) somos asimismo ungidos por el espíritu, y –al ser engendrados– hemos sido también unidos (*Evangelio de Felipe*, 74)<sup>4</sup>.

El Evangelio de Felipe presenta una variación con respecto a la Primera Epístola de Clemente: si bien la Humanidad es *re-engendradora* con Jesús; Dios, vía Espíritu Santo, la había *engendrado* en origen, con lo que la paternidad del Altísimo es el venero del que

<sup>1</sup> “The Spirit of the Resurrected (...) took as the community substance the place of the *mana* (...) of the living Jesus. The precondition for this community of believers with the living God was the visionary conviction of his personal presence” [“El Espíritu del Resucitado, tomó, como la sustancia de la comunidad, el lugar del *maná* (...) del Jesús viviente. La precondition de esta comunidad de creyentes para con el Dios vivo fue la visionaria condición de su presencia personal”, trad. prop.] Eric VOEGELIN: *History of Political Ideas. Volumen I. Hellenism, Rome, and Early Christianity*, ed. de Athanasios Moulakis, en *The Collected Works of Eric Voegelin* (Volumen 19), Louisiana State University Press, Baton Rouge, 1990, p. 164.

<sup>2</sup> Así Marsilio de Padua (ca. 1275-1343), sobre lo mismo, pronuncia unas palabras significativas: “Este nombre, *iglesia*, es un vocablo tomado del uso de hablar los griegos y significa para ellos, de lo que ha llegado hasta nosotros, la congregación del pueblo comprendida bajo un régimen [*congregationem populi* sub une regimine contenti] (...) Entre los latinos este vocablo, según la acepción vulgar y corriente en una de sus significaciones, importa el templo o la casa en la que comúnmente se da culto a Dios por los fieles [*templum* seu domus, in qua Deus communiter à fidelibus colitur] (...) [Mas] en el verdadero y propísimo sentido (...) se dice de la universalidad de los fieles que creen e invocan el nombre de Cristo, y de todas las partes de esta universalidad en cualquiera comunidad suya [*universitate fidelium credentium & inuocantium nomen Christi*]” (Segunda parte, Capítulo II, 2 y 3). Marsilio de PADUA: *El defensor de la paz* (1324), estud. prel., trad. y not. de Luis Martínez Gómez, Tecnos, Madrid, 1989 [segunda edición, 2009], pp. 124-125. Énfasis de Marsilio.

<sup>3</sup> “For Christ is our head, and we be the limbs if we be in charity” [“Cristo es nuestra cabeza y nosotros somos sus miembros si perseveramos en la caridad”], dice al respecto el autor de *La nube del no saber*, sin perder de vista la metáfora orgánica. *La nube del no saber...* Op. cit., pp. 70 y 175.

<sup>4</sup> *Evangelio de Felipe* (ca. siglos II-III), en *Los Evangelios apócrifos. Colección de textos griegos y latinos*, vers. crítica, estud. introd. y comentarios por Aurelio de Santos Otero, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1996 [novena edición, reimpresión], p. 732.

procedería la unidad primera. Siguiendo su razonamiento, es una unidad que el profeta galileo ha venido a fortalecer, pero no a fundar. A sabiendas de que la responsabilidad original procede de la Divinidad, Dante se refiere al Todopoderoso en calidad de “*primo amante*”, “*vero amore*” y “*prima equalità*” (Canto IV, 118; Canto VI, 117; Canto XV, 74)<sup>1</sup>.

Una vez que Jesús de Nazaret personifica la unidad cristiana, hemos de volver a preguntarnos por la forma en que practica el *ágape*. Ello se debe a que es un rasgo de dicha práctica el que posibilita que la igualdad *agápica* sea la que es, con lo que agregamos un punto más a los ocho ya presentados, a saber: la procuración generalizada del mismo.

Unas palabras de Unamuno ilustran por qué el amor, cuando es recíproco, genera igualdad: “El conociente, el amante, se hace el conocido, el amado”<sup>2</sup>. El punto es que la virtud igualadora del *ágape* excede la propuesta del pensador vasco<sup>3</sup>; en su lugar, es Kierkegaard, uno de sus pensadores de cabecera, quien presenta una de las claves:

La equidad resulta del hecho de que el amor se forme humildemente hacia fuera, abarcando a todos y, no obstante, amando a cada uno en particular, pero a ninguno particularmente<sup>4</sup>.

El de Copenhague plantea una cuestión, seguida después por Nygren y de Rougemont<sup>5</sup>, que ya habíamos visto respaldada por Dostoievski y vituperada por Feuerbach: el *ágape* no prioriza —no olvidemos la parábola del samaritano, en Lucas 10: 29-37; o Romanos 12: 17<sup>6</sup>, un paso en el que Pablo ordena procurar el bien siempre<sup>7</sup>—. He ahí la razón principal de su igualdad, una vez que lo procurado y recibido por igual genera igualdad.

<sup>1</sup> [“Primo amante”, “Verdadero amor”, “Igualdad primera”] Dante ALIGHIERI: *Comedia* (Volumen 3: Paraíso)... *Op. cit.*, pp. 46 y 47, 72 y 73, 178 y 179.

<sup>2</sup> Miguel de UNAMUNO: *La agonía del cristianismo*, en *Obras completas* (Volumen X)... *Op. cit.*, p. 552.

<sup>3</sup> Al respecto de la facultad igualadora del amor, Ibn Arabi escribe: “El afecto de amor es la relación que une al amante con el amado, de forma que el amor es el amante mismo, y nunca otro”. Ibn ARABI: *Tratado del amor*... *Op. cit.*, p. 84.

<sup>4</sup> Søren KIERKEGAARD: *Las obras del amor*... *Op. cit.*, p. 93.

<sup>5</sup> Cfr. Anders NYGREN: *Eros y ágape*... *Op. cit.*, p. 57 y Denis de ROUGEMONT: *El amor y Occidente*... *Op. cit.*, p. 70.

<sup>6</sup> “No devolváis a nadie mal por mal; *procurad el bien* [καλὰ] *a todos los hombres* [πάντων ἀνθρώπων]” (Romanos 12: 17). *Biblia de Jerusalén*... *Op. cit.*, p. 1667. Énfasis en el original.

<sup>7</sup> Ya dice Sigmund Freud (1856-1939) que Pablo es quien hace “del amor universal por la humanidad el fundamento de la comunidad cristiana”. Sigmund FREUD: *El malestar en la cultura* (1930), introd. de Carlos Gómez Sánchez, trad. de Ramón Rey Ardid y Luis López Ballesteros y de Torres, Alianza, Madrid, 1970 [tercera edición, 2010; primera reimpresión, 2011], p. 114.

Ello responde, primero, a que Dios no había priorizado en la Creación; y, después, a que Jesús hizo lo propio a lo largo de su vida<sup>1</sup>. Gracias a Dios surge el *Ágape* y gracias a Jesús, el *ágape*: solo el segundo de ellos, aun con su exigencia de procurarse sin fatiga, es un amor al alcance del ser humano –por arduo que sea–, ya que no es posible guiarse por la primera vibración de Dios, pero sí por la vida y la palabra de Jesús. Dios había dado lugar a la Creación en pie de igualdad y Jesús, al darse en sacrificio, hizo una a la raza humana; Dios había alimentado la posibilidad de la unidad con Su olímpico poder de gravitación y Jesús procuró su amor por igual. En línea con lo mismo, Feuerbach alega:

Luego Cristo, en cuanto conciencia del amor, es la conciencia del género. Todos debemos ser unos en Cristo. Cristo es la conciencia de nuestra unidad. Quien ama a los hombres por sí mismos, quien se eleva hasta el amor del género, hasta el amor universal, hasta la esencia del género que corresponde al amor, es cristiano, es cristianismo. Hace lo que hizo Cristo, y lo que convirtió a Cristo en Cristo (...) él era ya el representante, la imagen de la conciencia del género<sup>2</sup>.

El amor ya no se limita a una ciudad-Estado, sino que, al decir del pensador alemán, se procura al *género* humano. Independientemente de si la *causa efficiens* del amor de Jesús es Dios y de si verdaderamente sigue Su voluntad, Feuerbach hace saber que el profeta galileo ama a los seres humanos por sí mismos y no con vistas a la Salvación de su alma, lo que fragua una forma de amar generosa, en oposición a la de Browne o a la del fraile que cuidaba del vagabundo en el cuento rescatado por Tolstói. No es azaroso que León

<sup>1</sup> Thomas Jefferson (1743-1826), en la misma línea, opina: “His moral doctrines, relating to kindred and friends, were more pure and perfect than those of the most philosophers, and greatly more so than those of the Jews; and they went far beyond both in inculcating universal philanthropy, not only to kindred and friends, to neighbors and countrymen, but to all mankind, gathering all into one family, under the bonds of love, charity, peace, common wants and common aids. A development of the head will evince the peculiar superiority of the system of Jesus over all others” [“Su doctrina moral, en lo relativo a los parientes y a los amigos, era más pura y perfecta que las de los filósofos y judíos, e iba más lejos que ellas a la hora de inculcar la filantropía universal, no solo respecto a los parientes y a los amigos, a los vecinos y a los compatriotas, sino a toda la humanidad, uniéndolos a todos en una sola familia bajo lazos de amor, caridad, paz, interés y ayuda comunes. Un desarrollo de este planteamiento evidenciará la peculiar superioridad del sistema de Jesús sobre el resto”, trad. prop.] Chesterton, por su lado, plantea una aguda y oportuna salvedad a lo dicho por el tercer presidente de los Estados Unidos: “Christ did not love humanity; He never said He loved humanity; He loved men. Neither He nor anyone else can love humanity; it is like loving a gigantic centipede” [“Cristo no amaba a la Humanidad; Él nunca dijo que amara a la Humanidad: amaba a los hombres. Ni Él ni nadie puede amar a la Humanidad, que sería como amar a un ciempiés gigante”, trad. prop]. Thomas JEFFERSON: “IV. 11 To Dr. Benjamin Rush, April 21, 1803”, en *Political Writings*, ed. Joyce Appleby y Terence Ball, Cambridge University Press, Cambridge, 1999, p. 270 y Gilbert K. CHESTERTON: “Tolstoy and the Cult of Simplicity”, en *Varied Types* (1902), Dodd, Mead and Co., Nueva York, 1915, p. 143.

<sup>2</sup> Ludwig FEUERBACH: *La esencia del cristianismo...* Op. cit., pp. 309-310.

Hebreo (ca. 1460-1521) diga que “quien bien ama se desama a sí mismo” (Diálogo primero)<sup>1</sup>; pasos seguidos cinco siglos después por el profesor Santiago López Petit, que piensa que “el puro amor es olvido de sí y total desinterés respecto a uno mismo”<sup>2</sup>.

El *ágape* se propondría igualar al *género* y no a un selecto grupo de personas –ya dice Pablo que la principal virtud teologal es el *ágape*, no la fe o la esperanza (1 Corintios 13: 13)–, de ahí que Kierkegaard aluda a una prodigiosa “asamblea de seres humanos”<sup>3</sup>.

Nietzsche es, una vez más, un agudo fiscal del cristianismo. El de Rocken sabe que la igualdad propuesta por el *ágape* es forzosa, por lo que su réplica es, una vez más, proporcional y opuesta. El autor de *Más allá del bien y del mal* sigue el mismo razonamiento que había seguido al vituperar el vilipendio de la voluntad: “No solo es paradójico, sino además cínico, que no se crea en Dios y sí en sus mandatos”<sup>4</sup>, por decirlo con Jan Patočka. En *Así habló Zaratustra*, el protagonista de la obra pronuncia las palabras de gran calado:

«Vosotros, hombres superiores, –así dice la plebe parpadeando– no hay hombres superiores, todos somos iguales, el hombre es solamente hombre, ¡ante Dios – todos somos iguales!»

¡Ante Dios! – Pero ahora este Dios ha muerto. Y nosotros no queremos ser iguales ante la plebe. ¡Hombres superiores, marchaos del mercado! (Del hombre superior, I)<sup>5</sup>

Es significativo, dicho sea de paso, que, en su alegato del *Übermensch*, Nietzsche, aun aludiendo a Dios, pida a sus lectores que salgan del *mercado* en lugar de la iglesia.

Gracias a la agresividad del pensador germano podemos dar el salto a un capítulo primordial en la historia del cristianismo, uno que se hace especialmente visible durante sus primeros pasos<sup>6</sup>: saberse unidos ayuda a los seguidores de la fe a aguantar los golpes.

<sup>1</sup> León HEBREO: *Diálogos de amor* (1535), introd. y not. de Andrés Soria Olmedo, trad. de David Romano, Tecnos, Madrid, 2002 [segunda edición], p. 78.

<sup>2</sup> Santiago LÓPEZ PETIT: *Amar y pensar. El odio del querer vivir*, Edicions Bellaterra, Barcelona, 2005, p. 101.

<sup>3</sup> Søren KIERKEGAARD: *Las obras del amor...* *Op. cit.*, p. 147.

<sup>4</sup> Jan PATOČKA: “Algunas consideraciones sobre la posición de la de la filosofía dentro y fuera del mundo” (1934), en *Libertad y sacrificio...* *Op. cit.*, p. 29.

<sup>5</sup> Friedrich NIETZSCHE: *Así habló Zaratustra*, en *Obras completas* (Volumen IV. Escritos de madurez II y Complementos a la edición)... *Op. cit.*, pp. 250-251.

<sup>6</sup> Pensemos en la lapidación de Esteban (ca. siglo I a. C.-34 d. C.), con el saludo de Pablo, contada en Hechos 7: 55-60; en los versículos que siguen a dicho pasaje, que cuentan la persecución a la Iglesia de Jerusalén; o las hostilidades de los emperadores Nerón (37-68 d. C.) y Domiciano (51-96), aún en el siglo I.

Spinoza nos da una pista clave al decir que la justicia, el amor “y todas las enseñanzas de la verdadera razón [omnia veræ rationis documenta] (...) solo adquieren fuerza de derecho [vim iuris] y de mandato [mandati accipiunt] por el derecho estatal [imperii jure]” (Se demuestra que el derecho sobre las cosas sagradas reside íntegramente en las supremas potestades y que el culto religioso externo debe adaptarse a la paz del Estado, si queremos obedecer rectamente a Dios, 230)<sup>1</sup>, por lo que los preceptos religiosos han de plegarse, sin vulnerarlos, a los del poder político. Es posible aventurar que, en un tiempo en que el cristianismo aún no había sido respaldado por Constantino I (272-337), labrar y ponderar unos principios ajenos a los que promulgaban los legisladores romanos ayudó a consolidar la unidad de sus artífices. En Apocalipsis 2: 12-13, Juan ya había avisado a la iglesia de Pérgamo de que seguir el culto del Imperio significaba sentarse en “el trono de Satanás [θρόνος τοῦ Σατανᾶ]”<sup>2</sup> —es más, al principio la *apostasía* (ἀποστασία) aludía al cristiano que respetaba una ley imperial que ordenaba celebrar sacrificios<sup>3</sup>—.

‘El gran inquisidor’, la leyenda que idea Iván Karamazov, ilustra lo que venimos planteando. Dostoievski cuenta que, en Sevilla, un alto cargo del Santo Oficio sanciona a Jesús —en su segunda venida, el Mesías no pronuncia una palabra durante el soliloquio de su raptor: “Sign of goodness”<sup>4</sup>, en opinión de Arendt— por no haber admitido “la púrpura imperial [πορφύρου κесаря]”, ya que, con ella, el Unigénito habría “fundado el

<sup>1</sup> “La justicia y, en general, todas las enseñanzas de la verdadera razón y, por tanto, la caridad hacia el prójimo solo adquieren fuerza de derecho y de mandato por el derecho estatal, es decir (por lo demostrado en dicho capítulo), por decisión de quienes poseen el derecho del Estado. Y como (según ya he probado) el reino de Dios solo consiste en el derecho de la justicia y la caridad o de la verdadera religión, se sigue, como queríamos, que Dios no ejerce ningún reinado sobre los hombres, sino por aquellos que detentan el derecho del Estado” (Se demuestra que el derecho sobre las cosas sagradas reside íntegramente en las supremas potestades y que el culto religioso externo debe adaptarse a la paz del Estado, si queremos obedecer rectamente a Dios, 230). Baruch SPINOZA: *Tratado teológico-político*... *Op. cit.*, pp. 394-395.

<sup>2</sup> *Biblia de Jerusalén*... *Op. cit.*, p. 1820.

<sup>3</sup> Cfr. Diarmaid MACCULLOCH: *Historia de la Cristiandad*... *Op. cit.*, pp. 204-205.

<sup>4</sup> “The curious muteness or, at least, awkwardness with words that, in contrast to the eloquence of virtue, is the sign of goodness, as it is the sign of compassion in contrast to the loquacity of pity. Passion and compassion are not speechless, but their language consists in gestures and expressions of countenance rather than in words. It is because he listens to the Gran Inquisitor’s speech with compassion, and not for lack of arguments, that Jesus remains silent, struck, as it were, by the suffering which lay behind the easy flow of his opponent’s great monologue. The intensity of this listening transforms the monologue into a dialogue” [“El sorprendente silencio o, por lo menos, la torpeza con las palabras que, en contraste con la elocuencia de la virtud, es el signo de la bondad, de la misma forma que lo es el signo de la compasión en contraste con la locuacidad de la piedad. La pasión y la compasión no son silenciosas, sino que su lenguaje consiste más en gestos y expresiones del rostro que en palabras. Es porque escucha el discurso del Gran Inquisidor con compasión, y no por la falta de argumentos, por lo que Jesús permanece en silencio, golpeado por el dolor que late en el flujo del gran monólogo de su oponente. La intensidad con la que escucha convierte el monólogo en un diálogo”, trad. prop.] Hannah ARENDT: *On Revolution* (1963), Faber and Faber, Londres, 2016, p. 81.

reino universal [всемирное царство] y traído la paz al mundo entero [всемирный покой]”. Por ello, sigue el protagonista, la Iglesia hubo de hacer lo que él no hizo:

Hace justo ocho siglos aceptamos de él [alude al espíritu que tentó tres veces a Jesús en el desierto] aquello que tú habías rechazado indignado (...) De él recibimos Roma y la espada del César [меч кесаря] y nos declaramos reyes de la tierra [царями земными], los únicos reyes, aunque todavía no hayamos podido cumplir con nuestra empresa (...) Nosotros empuñamos la espada del César y, al empuñarla, naturalmente, renegamos de ti [отвергли тебя] y nos unimos a él [пошли за ним]<sup>1</sup>.

En las palabras de Dostoievski vuelve a latir el problema adelantado por Spinoza, ya que los principios del Imperio son opuestos a los del cristianismo, o, por decirlo con Feuerbach: “El concepto de humanidad sustituía a Roma y el concepto de amor ocupaba el lugar del concepto de dominación”<sup>2</sup>. A la luz de la leyenda de Iván, la élite *katholiké*<sup>3</sup> que levantó la *espada del César*, en lugar de institucionalizar el *ágape* y la justicia, habría saludado los valores políticos romanos, haciendo a un lado los propios<sup>4</sup>. No es gratuito que Nietzsche advierta de que la Iglesia es capaz “de digerir incompatibilidades como

<sup>1</sup> Fiódor M. DOSTOIEVSKI: *Los hermanos Karamazov...* Op. cit., p. 356. Énfasis de Dostoievski.

<sup>2</sup> Ludwig FEUERBACH: *La esencia del cristianismo...* Op. cit., p. 308.

<sup>3</sup> “[According Dostoievsky,] three exterior forces –the Trinity of Antichrist, which offered itself to Jesus in triple temptation– seek to relieve man of his freedom: miracles, the established churches (Roman Catholicism in particular) and the state” [“[Según Dostoievski,] tres fuerzas exteriores –la Trinidad del Anticristo, que se ofreció a Jesús en la triple tentación– buscan relevar al ser humano de su libertad: los milagros, las Iglesias establecidas (el catolicismo romano, en particular) y el Estado”, trad. prop.] George STEINER: *Tolstoy or Dostoiensky...* Op. cit., p. 294.

<sup>4</sup> En el Purgatorio –no lo pasemos por alto–, Dante escribe unos versos al respecto: “Soleva Roma, che l’buon mondo feo, / due soli aver, che l’una e l’altra strada / facean vedere, e del mondo e di Deo. / L’un altro ha spento; ed è giunta la spada / col pastorale, e l’un con l’altro in seme / per viva forza mal convien che vada; però che, giunti, l’un l’altro non teme (...) Dí oggimai che la chiesa di Roma, / per confondere in sé due reffimenti, / cade nel fango e sé brutta e la soma” (Canto XVI, 106-112 y 127-129) [“Solía Roma, por quien fue fecundo, / con un sol señalarnos el camino / de Dios, y con el otro aquel del mundo. / Apagó el uno al otro, y su destino / unen tiara y espada; y si la mano / se dan por fuerza, es puro desatino, / porque, juntos, ninguno es soberano (...) Hoy la Iglesia de Roma ha confundido, / hasta en el fango dar, dos regimientos / a sí misma y su carga ha deslucido”] Sobre lo mismo, Mumford alega: “Of Jesus one may say (...) that he was not a Christian. For little men, who guarded Jesus’s memory, took him, drained off the precious life blood of his spirit, mummified his body, and wrapped what was left in many foreign wrappings: over these remains they proceeded to erect a gigantic tomb. That tomb was the Christian Church” [“De Jesús uno podría decir que él no era cristiano. Pígameos que guardaron la memoria de Jesús, le cogieron, vaciaron su espíritu de su rica savia vital, momificaron su cuerpo y envolvieron lo que restaba en envoltorios extranjeros: sobre ellos, procedieron a levantar una tumba gigantesca. Dicha tumba era la Iglesia cristiana”, trad. prop.] Dante ALIGHIERI: *Comedia* (Volumen 2: Purgatorio), Edición bilingüe, trad., pról. y not. de Ángel Crespo, Seix Barral, Barcelona, 1976 [cuarta impresión, 2011], pp. 190-193 y Lewis MUMFORD: *The Condition of Man...* Op. cit., p. 63.

piedras” (70)<sup>1</sup>, y que Max Weber siga sus pasos unos años después alegando que “quien hace política pacta con los poderes diabólicos que acechan en torno de todo poder”<sup>2</sup>.

Milton, sobre lo mismo, plantea que “the law of faith, working through love” alentaba la valentía de los primeros cristianos, gracias al cual vencieron los ataques “oft supported so as shall amaze their proudest persecutors”. Los suplicios de Pablo, de Pedro o de Esteban, sin olvidar los calvarios de los santos posteriores, son los primeros casos del “spiritual armour” que protegió a los cristianos de los “Satan’s assault” (Libro XII, 488-489, 496-497, 491 y 492)<sup>3</sup> lanzados por los rivales de la fe. “Those who love each other shall become invincible”<sup>4</sup>, escribe, mucho después, Walt Whitman (1819-1892).

De ahí que el *martyrológion* (μαρτυρολόγιον) no solo sea la lista de los cristianos que pierden la vida por la fe, sino que primero es, gracias al origen de la palabra<sup>5</sup>, la prueba de su gallardía. Pascal, aun así, se sorprende de que su religión haya logrado superar las agresiones<sup>6</sup>; Browne, que escribe durante los mismos días, lo dice con un lacónico: “Charity covers” (Primera parte, XXXV)<sup>7</sup>, en línea con el verso del vate neoyorquino.

La oposición que, en varias oportunidades, ha sufrido al cristianismo durante sus orígenes, da pistas de su gusto por proyectarse en lugares en los que el orden es el prescrito por Dios. Igual que Séneca había vislumbrado una portentosa república poblada a la vez por dioses y seres humanos<sup>8</sup>, Agustín de Hipona, siguiendo unas palabras del

<sup>1</sup> Friedrich NIETZSCHE: *Aurora*, en *Obras completas* (Volumen III: Obras de madurez I)... *Op. cit.*, p. 526.

<sup>2</sup> Max WEBER: “La política como vocación”, en *El político y el científico*... *Op. cit.*, p. 170.

<sup>3</sup> [“Esa ley de fe que el amor basa (...) Con tal firmeza, / que causarán asombro a su enemigo (...) Una armadura anímica (...) Dardos del demonio”] John MILTON: *El Paraíso perdido*... *Op. cit.*, pp. 866 y 867.

<sup>4</sup> [“Los que se aman, serán invencibles”] Walt WHITMAN: *Hojas de hierba*... *Op. cit.*, pp. 822-823.

<sup>5</sup> Mártir procede de la voz griega *mártys*, que significa testigo, ya que “da testimonio de la fortaleza de la fe”. Joan COROMINAS: *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*... *Op. cit.*, p. 384.

<sup>6</sup> “Et ce qui est admirable, incomparable et tout à fait divin, est que cette religion, qui a toujours duré, a toujours été combattue. Mille fois elle a été à la veille d'une destruction universelle; et toutes les fois qu'elle a été en cet état, Dieu l'a relevée par des coups extraordinaires de sa puissance” (Segunda Parte, Capítulo XXVI, 4, I) [“Lo que es admirable, incomparable y del todo divino es que esta religión, que ha durado siempre, siempre ha sido combatida. Mil veces ha estado a punto de una destrucción universal y todas las veces que lo ha estado, Dios la ha levantado con golpes extraordinarios de su poder”, trad. prop.] Blaise PASCAL: *Les pensées de Pascal*... *Op. cit.*, p. 326.

<sup>7</sup> “As charity covers, so modesty preventeth a multitude of sins; withholding from noon-day vices and brazen-browed iniquities, from sinning on the house-top, and painting our follies with the rays of the sun” [“La caridad protege, de la misma forma que la modestia previene de multitud de pecados, ahuyentando los vicios del mediodía y de las iniquidades del ceño fruncido, de pecar en el tejado de la casa y de pintar nuestras imprudencias con los rayos del sol”, trad. prop.] Thomas BROWNE: *Christian Morals*, en *The Works of Sir Thomas Browne* (Volume IV)... *Op. cit.*, p. 78.

<sup>8</sup> *Vid. supra*, p. 193, n. 3.



último Evangelio (Juan 15: 19)<sup>1</sup>, alude a la *caelestique re publica*, una ciudad que gira sobre la presencia del *Ágape*. En la Tierra rigen la oposición y el pecado, pero en la *civitate Dei* reinan la armonía y la prosperidad<sup>2</sup>: es un Paraíso que no solo ha sido *regained*, sino que se ha librado de la Caída. He ahí el *locus* en el que se proyecta la ciudadanía paulina:

Cives civitatis liberae, socios pacis aeternae, ubi sit non amor propriae ac privatae quodammodo voluntatis, sed communi eodemque immutabili bono gaudens, atque ex multis unum cor faciens, id est perfecte concors, obedientia charitatis (Libro XV, Capítulo III)<sup>3</sup>.

En la *civitas* del santo argelino, la población hace lo que pide la voluntad de Dios, lo que garantiza la *pacis aeternae* y la unión de *unum cor*—unas palabras en las que ya se vislumbran las posteriores de Milton, según las cuales los seres humanos habrían sido “United, as one individual soul” (Libro V, 610)<sup>4</sup>—. Pascal secunda la propuesta de Agustín cuando alega que las dos leyes que gobiernan la república cristiana —dos palabras opuestas, en opinión de Jean-Jacques Rousseau<sup>5</sup>—, es decir, “l’amour de Dieu et celui du prochain”, son “mieux que toutes les lois politiques” (Segunda parte, Capítulo XXIV, V)<sup>6</sup>.

La *civitate Dei* es la “comunidad de lo supremo”<sup>7</sup>, por decirlo con Kierkegaard. Allí no son precisas la *púrpura imperial* o la *espada del César*, ya que el *ágape* gobierna sin oposición, igual que en *El sueño de un hombre ridículo*. Agustín logra la perfecta unidad e igualdad cristianas; en su obra el *ágape*, la *societas* y la iglesia son uno y todo con Dios.

<sup>1</sup> “Si fuerais del mundo, el mundo amaría lo suyo; / pero el mundo os odia / porque no sois del mundo, / pues yo, al elegiros / os he sacado del mundo”. *Biblia de Jerusalén...* *Op. cit.*, p. 1573.

<sup>2</sup> El *Zwei-Reiche-Lehre* luterano reproduce la misma idea: “El reino de Dios es un reino de gracia y de misericordia, no un reino de la ira y del castigo, donde solo hay perdón, respeto, amor, servicio, beneficencia, paz y alegría, etc. El reino del mundo, en cambio, es un reino de la ira y de la severidad, pues en él hay castigo, resistencia, juicio y condena”. Martín LUTERO: “Carta sobre el duro librito contra los campesinos” (1525), en *Escritos políticos...* *Op. cit.*, p. 110.

<sup>3</sup> [“Ciudadanos de la ciudad libre, socios de la paz eterna, donde no debe existir el amor de la voluntad propia y en cierto modo privada, sino el amor que se goza del bien común y a la vez inmutable, y que hace un solo corazón de muchos, esto es, la perfecta y concorde obediencia de caridad”] SAN AGUSTÍN: *Obras completas de san Agustín, XVII. La Ciudad de Dios (2ª)*... *Op. cit.*, p. 146.

<sup>4</sup> [“Unidos como una sola alma”, trad. prop.] John MILTON: *El Paraíso perdido...* *Op. cit.*, p. 392.

<sup>5</sup> “Je me trompe en disant une République Chrétienne; chacun de ces deux mots exclut l’autre” (Libro IV, Capítulo 8) [“Yerro al decir República Cristiana: cada una de estas dos palabras excluye a la otra”, trad. prop.] Jean-Jacques ROUSSEAU: *Du contrat social* (1762), introd., not. y coment. de Maurice Halbwachs, Éditions Mouton, París, 1943, p. 425.

<sup>6</sup> [“El amor de Dios y el amor al prójimo (...) mejores que todas las leyes políticas”, trad. prop.] Blaise PASCAL: *Les pensées de Pascal...* *Op. cit.*, p. 301.

<sup>7</sup> Søren KIERKEGAARD: *Las obras del amor...* *Op. cit.*, p. 436.

En las siguientes páginas, las últimas del segundo movimiento de los tres que hemos propuesto, al socaire del *opus magnum* del obispo de Hipona, vamos a preguntarnos qué significa que el ágape sea, según plantea Pablo, el *cumplimiento* y la *plenitud* de la Ley.

### § El ágape, cumplimiento de la Ley

Das Gesetz? Es gibt nur ein Gesetz, das Gesetz des Herzens!

Die Wirklichkeit, die Wirklichkeit der Liebe!<sup>1</sup>

**Hermann Broch**

En un pasaje de *Los hermanos Karamazov*, el venerable stárets Zosima es visitado por una lugareña que, alarmada por un posible oscuro porvenir de su alma, desea aliviar su ausencia de fe. Desde el principio, Zosima plantea que la solución es la práctica del amor —lo que pone en sordina, por cierto, unas palabras de Locke, según las cuales la fe “cannot be wrought into the hearts of men by any other power than that of its first author”<sup>2</sup>—. Ella dice que ya ama a la Humanidad, el problema es el pánico que le producen las posibles faltas de gratitud que podrían darse en adelante por parte de las personas a las que ama. Después de pensar durante unos segundos, Zosima pronuncia unas palabras a la altura del reto:

El amor activo [любовь деятельная] (...) es algo cruel y aterrador. El amor soñado [любовь мечтательная] ansía la proeza inmediata, que se consuma rápidamente, a la vista de todos (...). En cambio, el amor activo [любовь же деятельная] es trabajo y firmeza [работа и выдержка] (...). Pero ya le anuncio que, en el momento mismo en que vea usted con horror cómo, a pesar de todos sus esfuerzos, no solo no se ha acercado a la meta, sino ésta parece estar aún más lejos, en ese preciso instante, se lo vaticino, de pronto le alcanzará y verá claramente, actuando en usted, la fuerza milagrosa del Señor [собою чудодейственную силу Господа], que siempre la ha amado [любившего] y siempre la ha guiado [руководившего] de forma misteriosa<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> [“¿La ley? ¡No hay más que una ley, la ley del corazón! ¡La realidad, la realidad del amor!”, trad. prop.] Hermann BROCH: *Der Tod des Vergil* (1945), Suhrkamp, Fráncfort, 1958, p. 272.

<sup>2</sup> [“No puede ser implantada en los corazones de los seres humanos por otro poder que el de su primer autor”, trad. prop.] John LOCKE: *First Tract on Government*, en *Political Essays*, ed. de Mark Goldie, Cambridge University Press, Cambridge, 1997 [cuarta reimpresión, 2004], p. 13.

<sup>3</sup> Fiódor M. DOSTOIEVSKI: *Los hermanos Karamazov*... *Op. cit.*, pp. 95-96.

En su réplica late un propósito, visitado luego por Unamuno: “Condúcete como si creyeras y acabarás creyendo”<sup>1</sup>. El literato ruso y el pensador vasco opinan que la fe se profesa amando y que profesando la fe se ama<sup>2</sup>, de la misma forma que amar a Dios es obedecerLe y obedecer a Dios no es sino amarLe. Por ello, Ignacio de Antioquia (*ca.* 35-98 d. C.) escribe: “Nadie que proclama la fe peca [οὐδεὶς πίστιν ἐπαγγελλόμενος ἁμαρτάνει]; ni nadie que posee la caridad, aborrece [οὐδὲ ἀγάπην κεκτημένου μισεῖ]” (*Carta a los Efesios*, 14)<sup>3</sup>. De ello se colige que la vulneración de la fe es una posibilidad extraña al que ama, una vez que la procuración del *ágape* es un rasgo propio de la fe.

Siguiendo las palabras de Pablo —el origen de las de Ignacio, Zosima y Unamuno—: “El que ama al prójimo, ha cumplido la fe [γὰρ ἀγαπῶν τὸν ἕτερον νόμον πεπλήρωκεν]” (Romanos 13: 8); o, dicho con más rotundidad: “La caridad es la ley en su plenitud [πλήρωμα οὖν νόμου ἡ ἀγάπη]” (13: 10)<sup>4</sup>. Según él, el *ágape* es el primer precepto de la fe, de ahí que sus receptores sean el Altísimo —“Amarás al Señor [ἀγαπήσεις κύριον], tu Dios [τὸν θεόν σου], con todo tu corazón [ἐν ὅλῃ τῇ καρδίᾳ σου], con toda tu alma [ἐν ὅλῃ τῇ ψυχῇ σου] y con toda tu mente [ἐν ὅλῃ τῇ διανοίᾳ σου]” (Mateo 22: 37)<sup>5</sup>— y el prójimo.

Ello hunde sus raíces en Mateo 19: 18-19, uno de los pasajes en que Jesús de Nazaret explica con mayor cuidado el *corpus* de la fe. Allí se lee que los preceptos a guardar son los cinco últimos que Yahvé había dictado a Moisés en Éxodo 20: 1-17: de un lado, la prohibición del asesinato, del robo, del adulterio y del levantamiento de falso testimonio; y, del otro, la exhortación a la honra de los progenitores. Jesús agrega al *pentálogo* un principio que, no habiendo sido recogido en las Tablas de la Ley, sí había sido prescrito en Levítico 19: 18: “Amarás a tu prójimo como a ti mismo [ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν]”<sup>6</sup>. Es una orden que se une a la de Mateo 5: 43-47 y Lucas 6: 27-35 —de la

<sup>1</sup> “Hay muchos que dicen que quieren creer, que quisieran creer. Y alguno añade: ¡oh! si yo pudiese creer y creyera haría la vida más austera y penitente, imitaría la vida de los santos. ¿Sí?, ¿quieres creer? Pues imita desde luego esa vida y llegarás a creer. Condúcete como si creyeras y acabarás creyendo. ¿Que no puedes conducirte así porque no crees? Entonces es que no quieres creer, aunque otra cosa te parezca. Tu deseo de fe es una ilusión”. Miguel de UNAMUNO: *Diario íntimo* (1897), en *Obras completas* (Volumen VII), ed. e introd. de Ricardo Senabre, Ediciones de la Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2005, p. 345.

<sup>2</sup> Luther opondría, en la misma línea que Locke, lo siguiente: “[La fe] se trata, en realidad, de una obra divina que viene del Espíritu y que, por consiguiente, ningún poder la podría hacer o imponer”. Martín LUTERO: “Sobre la autoridad secular: hasta dónde se le debe obediencia”, en *Escritos políticos...* *Op. cit.*, pp. 46-47.

<sup>3</sup> SAN IGNACIO Mártir: *Carta a los Efesios*, en *Padres apostólicos y apologistas griegos (s. II)...* *Op. cit.*, p. 386.

<sup>4</sup> *Biblia de Jerusalén...* *Op. cit.*, p. 1668.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 1453.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 1448.

que, por cierto, sigue habiendo rastros en Tesalonicenses 5: 15, Corintios 4: 12 y 1 Romanos 12: 14—, cuando el Unigénito pide que se ame a los enemigos (ἀγαπᾶτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν [*Agapate tous echtrous hymon*]; *Diligite inimicos vestros*) en oposición a lo escrito en el Antiguo Testamento<sup>1</sup>, donde se había planteado la aversión por los mismos<sup>2</sup>.

He ahí una de las razones por las que Pablo dice que lo viejo ha pasado (2 Corintios 5: 17). En primer lugar, el amor al enemigo<sup>3</sup> es una idea de Jesús; y, en segundo, en el Antiguo Testamento el amor al prójimo (ἡ, *réa*<sup>4</sup>) solo era uno de los principios pronunciados por Yahvé<sup>5</sup>. A su lado es posible leer la orden de alimentarse del animal sacrificado el mismo día de su holocausto (Levítico 19: 7), la de guardar el sábado (19: 30) o la de venerar a los ancianos (19: 32), por lo que el amor pierde el protagonismo que gana luego: “Solo el cristianismo le ha dado [al amor] su posición dominante como síntesis de las exigencias de la Ley en general”<sup>6</sup>, dice Nygren<sup>7</sup>. Es por ello que se ignoran los rudimentos de la liturgia judía; tal era el propósito de Pablo cuando plantea que la circuncisión ya no es precisa, una vez que a los cristianos les sirve “la fe, que actúa por la

<sup>1</sup> Hesíodo había escrito una idea en la misma línea, ya vista en el primer capítulo: “Al que te brinde su amistad invítale a comer, y al enemigo, recházalo” (*Trabajos y días*, 343). El mismo Platón había predicado en Grecia el rechazo a los enemigos en el *Menón*: “Hacer bien por un lado a los amigos [πράττοντα τοὺς μὲν φίλους εὖ ποιεῖν], y mal, por el otro, a los enemigos [τοὺς δ' ἐχθροὺς κακῶς]” (*Menón*, 71e, 3-4), idea sobre la que vuelve en la *República*, cuando plantea que Simónides “llama justicia al hacer bien a los amigos [τὸ τοὺς φίλους ἄρα εὖ ποιεῖν] y mal a los enemigos [τοὺς ἐχθροὺς κακῶς δικαιοσύνην λέγει]” (*República*, Libro I, 332d). HESÍODO: *Trabajos y días*, en *Obras y fragmentos...* *Op. cit.*, p. 142; PLATÓN: *Menón*, trad. de Francisco José Olivieri, en *Diálogos II. Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Crátilo...* *Op. cit.*, p. 285 y PLATÓN: *Diálogos IV. República...* *Op. cit.*, p. 65.

<sup>2</sup> “Por tu amor [יְהוָה, [Yahvé,] aniquila a mis enemigos. / Pierde a todos mis opresores, / porque yo soy tu servidor” (Salmo 143). *Biblia de Jerusalén...* *Op. cit.*, p. 813.

<sup>3</sup> Es oportuno no perder de vista unos versículos del Evangelio de Lucas en el que Jesús, al final de la Parábola de los diez siervos, dice: “Y a esos enemigos míos [ἐχθροὺς μου], que no querían que yo reinara sobre ellos [βασιλεῦσαι ἐπ' αὐτοὺς], traedlos y matadlos [κατασφάξατε αὐτοὺς] delante de mí” (Lucas 19: 27). *Ibid.*, p. 1522.

<sup>4</sup> “Algunos eruditos en el Viejo Testamento han sostenido que la palabra *rea* (traducida “prójimo”) se refiere solamente a los connacionales; otros han defendido que se refiere también a cualquier otro ser humano. Considerados todos los argumentos en pro y en contra, me parece difícil llevar a una decisión precisa, dado que la palabra *rea* es usada con el sentido de “amigo”, “conciudadano”, y también significando solo algún “otro” con el que uno está en cualquier relación de reciprocidad”. Erich FROMM: *Y seréis como dioses...* *Op. cit.*, p. 160.

<sup>5</sup> No así en el judaísmo posterior, según Brague: “La fórmula [del amor al prójimo], ciertamente, está sumida en una serie de diferentes disposiciones sin relación aparente con ella, y no deja de ser un gesto significativo ponerla, así, en exergo. Jesús, no es, sin embargo, el primero en hacerlo: un siglo antes, Hillel [70 a. C.-10 d. C.] había resumido ya la Torah en este único mandamiento. Por lo demás, hace ya tiempo que el «prójimo» no era solo comprendido como el miembro de la tribu, sino que ha tomado el sentido universal de «todo hombre»”. Rémi BRAGUE: *La ley de Dios...* *Op. cit.*, p. 97.

<sup>6</sup> Anders NYGREN: *Eros y ágape...* *Op. cit.*, p. 56.

<sup>7</sup> Posteriormente, Irving Singer secunda al sueco: “Lo que distingue al cristianismo y le confiere un lugar único en la vida intelectual del ser humano es el hecho de que solo él ha convertido el amor en el principio dominante en todos los campos del dogma”. Irving SINGER: *La naturaleza del amor 1...* *Op. cit.*, p. 189.

caridad [πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη]" (Gálatas 5: 6)<sup>1</sup>. Después de Jesús, el vino ya no volverá a salir de odres viejos (Marcos 2: 21-22, Mateo 9: 14-17 y Lucas 5: 33-39).

Al respecto, Thomas Browne escribe unas líneas que prueban la profundidad adquirida por la idea, ya que, dieciséis siglos después, en una región lejana, su argumento es idéntico al que otrora habían presentado Pablo de Tarso e Ignacio de Antioquia<sup>2</sup>:

Moses broke the tables without breaking of the law; but where charity is broke, the law itself is shattered, which cannot be whole without love, which is "the fulfilling of it" (Primera parte, XVI)<sup>3</sup>.

Desde que la Ley ha sido grabada en el alma del ser humano, solo hay una forma de alterarla: lesionando el precepto del *ágape*<sup>4</sup>, sin el cual no solo no se logra *la plenitud de la fe*, sino la de uno mismo: "Si no tengo caridad [ἀγάπην], soy como bronce que suena [χαλκὸς ἤχῳ] o címbalo que retíne [κύμβαλον ἀλαλάζον] (...) Nada soy [οὐθέν εἰμι]"<sup>5</sup> (1 Corintios 13: 1-3). De ahí que, con el planteamiento de la *sola fide* de la Reforma a un lado<sup>6</sup>, desde los Evangelios (Mateo 7: 16-20 y 12: 33; Lucas 8: 14-15; Juan 15: 1-2, 15: 4-5 y 15: 16) en más, el cristianismo vuelva siempre al deber de practicar las *bona opera*, porque solo en ellas se hace presente el amor<sup>7</sup>: "Obras son amores y no buenas razones"

<sup>1</sup> *Biblia de Jerusalén...* Op. cit., p. 1710.

<sup>2</sup> Y recogida luego por Kierkegaard, que reproduce el mensaje paulino: "[El *ágape*] es todo actividad, y cada una de sus obras es sagrada, puesto que él es la plenitud de la ley" (...) El amor es la plenitud de la ley, ya que ésta es algo indeterminado, mas el amor es la plenitud (...) No hay más que un solo poder que sea capaz de llevar a cabo el trabajo del que la ley es el proyecto, y es cabalmente el amor". Søren KIERKEGAARD: *Las obras del amor...* Op. cit., pp. 128 y 133-134.

<sup>3</sup> ["Moisés rompió las Tablas sin romper la ley, pero donde se rompe la caridad, la ley en sí misma es hecha añicos, ya que no puede ser plena sin amor, una vez que le da cumplimiento", trad. prop.] Thomas BROWNE: *Christian Morals*, en *The Works of Sir Thomas Browne* (Volume IV)... Op. cit., p. 66.

<sup>4</sup> Con todo, Feuerbach se resiste a la idea de que el *ágape* sea el cumplimiento de la fe: "El cristianismo no ha franqueado el amor; no se ha elevado hasta la altura de concebir el amor como un absoluto. No ha tenido esta libertad ni ha podido tenerla, porque es una religión; el amor es sometido a la dominación de la fe. El amor es la doctrina esotérica de la fe, y de la fe la doctrina esotérica del cristianismo. El amor es la moral, pero la fe es la religión de la religión cristiana". Ludwig FEUERBACH: *La esencia del cristianismo...* Op. cit., p. 305.

<sup>5</sup> *Biblia de Jerusalén...* Op. cit., p. 1687.

<sup>6</sup> Leamos primero unas palabras de Luther: "Deja eso [pensar que ser piadoso procura la salvación] a la fe, que hace de ti, sin obras, una nueva criatura (...) Esto [hacer a una persona piadosa ante Dios] lo hace solo la fe en Jesucristo, sin nuestras obras ni méritos, por pura donación de la gracia de Dios". Y después unas de Calvin: "Al decir que los hombres no se justifican por las obras, no negamos que la verdadera justicia consista en la observación de la Ley, sino que (...) los hombres están todos excluidos de esta justicia y que, por ello, el único refugio es la gracia de Cristo". Martín LUTERO: "Sobre la autoridad secular: hasta dónde se le debe obediencia" y "Si los hombres de armas también pueden estar en gracia" (1526), en *Escritos políticos...* Op. cit., pp. 37 y 129 y Jean CALVIN: "Comentario a la Epístola a los Romanos 13, 1-14", en *Textos políticos*, ed., trad. y est. prel. de Marta García-Alonso, Tecnos, Madrid, 2016, p. 92.

<sup>7</sup> Søren KIERKEGAARD: *Las obras del amor...* Op. cit., p. 25.

(Libro I, Capítulo XVII, 132)<sup>1</sup>, dice Miguel de Molinos; “El amor habita en lo celado, por eso solo puede conocerse en los frutos”, sigue, dos siglos después, Kierkegaard.

En oposición a *Sobre la cuestión de las leyes*, un cuento en el que Franz Kafka dice que solo la élite se rige según las mismas, “weil wir noch nicht des Gesetzes gewürdigt werden können”<sup>2</sup>, el cristianismo presenta una al alcance de todos los seres humanos. Donde Confucio y Buda, según hemos visto, habían elucubrado sobre los rasgos que procurarían su virtud al sabio, la religión cristiana da un giro a los viejos planteamientos orientales:

Si alguno de vosotros se cree [δοκεῖ] sabio [σοφὸς] según los criterios de este mundo, mejor es que se vuelva necio [μωρὸς], para llegar a ser sabio [σοφός]. Pensad que, para Dios [θεῷ], la sabiduría [σοφία] de este mundo [τοῦ κόσμου] no es más que necedad [μωρία] (1 Corintios 3: 18-19)<sup>3</sup>

El de Tarso opina que la *sabiduría* es una virtud limitada<sup>4</sup> y que las personas que la alcanzan lo hacen después de una prolongada labor —no es azaroso que Salomón, “the wisest man in the world”<sup>5</sup>, al decir de Robert Burton (1577-1640), no sea una presencia y que el Eclesiastés no sea un libro del Nuevo Testamento—. El *ágape*, sobre el papel, es un propósito más asequible y oportuno que la primera: “El conocimiento hincha [ἡ γνῶσις φουσιῶ]; el amor, (...) edifica interiormente [ἡ δὲ ἀγάπη οἰκοδομεῖ]” (1 Corintios 8: 1)<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> Miguel de MOLINOS: *Guía espiritual...* Op. cit., p. 66.

<sup>2</sup> [“Porque aún no podemos ser apreciados por la ley”, trad. prop.] Franz KAFKA: *Zur Frage der Gesetze* (1920), en *Gesammelte Werke. Beschreibung eines Kampfes. Novellen, Skizzen, Aphorismen aus dem Nachlaß*, ed. de Max Brod, Fischer, Fráncfort, 1976, p. 69.

<sup>3</sup> *Biblia de Jerusalén...* Op. cit., p. 1676.

<sup>4</sup> Sobre lo mismo, leamos lo que dice Rüdiger Sanfranski: “Dios no puede ser pensado, pues Dios no está sometido a ninguna de las condiciones de lo pensable (...) Porque Dios, ese origen del ser, nos resulta impensable, no podemos alcanzar nuestras autosuficiencia por medio del pensamiento. El conocimiento no es suficiente ayuda para el hombre, ya no es ese garante que la metafísica griega prometía. En la metafísica cristiana, en su indigencia, no es un ser necesitado de conocimiento, sino *necesitado de amor*”. En la misma línea, Julián Marías: “La inteligencia o racionalidad son menos relevantes desde el cristianismo que el amor. por eso el hombre aparece como *criatura amorosa*, subrayando con igual energía ambos términos”. Rüdiger SAFRANSKI: *¿Cuánta verdad necesita un hombre?* (1990), trad. de Valentín Ugarte, Tusquets, Barcelona, 2013, p. 111 y Julián MARÍAS: *La perspectiva cristiana...* Op. cit., p. 102. Énfasis en los originales de Safranski y de Julián Marías.

<sup>5</sup> [“El hombre más sabio del mundo”, trad. prop.] Robert BURTON: *The Anatomy of Melancholy* (1621), New Edition, E. Claxton & Company, Filadelfia, 1883, p. 29.

<sup>6</sup> *Biblia de Jerusalén...* Op. cit., p. 1681.

Después de leer las palabras de Pablo<sup>1</sup>, no nos sorprende oír a unos personajes de Novalis decir que la “Weisheit” es “die einen Gott wohlgefälligen Lebenswandel angeht”<sup>2</sup>.

En *Ante la ley*, la Humanidad, personificada por el campesino, no habría precisado aguardar junto al portón, sino que la Ley habría ido a él, legítimo receptor de la misma.

Al principio, el *Ágape* había sido el principal rasgo de Dios. Y, después de legarlo a Adán, Eva y su linaje, ordenó procurarlo, a Él y al prójimo: “‘Has’ de amar es el distintivo del amor cristiano y su peculiaridad, el que contenga la aparente contradicción de que amar sea un deber”<sup>3</sup>, en palabras de Kierkegaard. Ya que no sería viable ordenar su seguimiento a unos seres que no alcanzaran a cumplir con él, la Ley es un propósito plausible; de ahí que, por decirlo con Kafka, los seres humanos sean *gewürdigt* por ella.

Mas no debemos perder de vista que la Ley, además de ser una orden de Altísimo, es *il potere che frena*, según reza uno de los títulos de Massimo Cacciari. Benjamin lo plantea con claridad cuando escribe que “el Mesías no viene solamente como el Redentor; viene como vencedor del Anticristo” (VI)<sup>4</sup>, el *Überwinder*, al que, no por azar, la Biblia llama *anomias* (ἀνομίας)<sup>5</sup>. Y una de sus representaciones más logradas es la del cuarto libro de *Los miserables*, de Hugo, cuando Enjolras, líder de un grupo revolucionario, pronuncia unas ardientes palabras sobre el progreso durante las agitaciones parisinas de 1832:

La loi du progrès, c'est que les monstres disparaissent devant les anges, et que la Fatalité s'évanouisse devant la fraternité. C'est un mauvais moment pour prononcer le mot amour. N'importe, je le prononce, et je le glorifie. Amour, tu as l'avenir (...) Citoyens, il n'y aura

<sup>1</sup> Además de Pablo, hay unos versículos de Santiago en los que, sin alusiones directas al *ágape*, palpita la misma idea: “¿Hay entre vosotros alguien sabio [σοφὸς] (...) ? Pues que lo demuestre con su buena conducta [καλῆς ἀναστροφῆς], con las obras [ἔργα] inspiradas en la humildad que da la sabiduría [πρᾶγμα σοφίας] (...) La sabiduría [σοφία] que viene de lo alto [ἄνωθεν] es, sobre todo, pura; pero también pacífica [εἰρηνική], indulgente [ἐπιεικής], dócil [εὐπειθής], llena de misericordia [μεστὴ ἐλέους] y buenos frutos [καρπῶν ἀγαθῶν], imparcial [ἀδιάρητος], sin hipocresía [ἄνυπόκριτος]. Los que procuran la paz [εἰρήνη] siembran en paz frutos de justicia [δικαιοσύνης]” (Santiago 3: 13 y 17-18). *Ibid.*, pp. 1785-1786.

<sup>2</sup> [“Sabiduría”, “La forma de vida que complace a Dios”, trad. prop.] NOVALIS: *Heinrich von Ofterdingen* (1800), Sonderausgabe, ed. de Karl-Maria Guth, Hofenberg, Berlín, 2016, p. 14.

<sup>3</sup> Søren KIERKEGAARD: *Las obras del amor...* *Op. Cit.*, p. 45. Sobre lo mismo, *vid.* Paul RICOEUR: “Amour et Justice” (1997), en *Amour et Justice*, present. de Jean-Louis Schlegel, Points, París, 2008, pp. 18 y ss.

<sup>4</sup> Walter BENJAMIN: *Sobre el concepto de historia*, en *Obras. Libro I* (Volumen 2)... *Op. cit.*, p. 308.

<sup>5</sup> “Un aspecto del Nuevo Testamento relaciona directamente al cristianismo con la noción de ley: el enemigo por excelencia, la enigmática figura del Anticristo, es llamado «misterio de iniquidad» (*anomia*)”. Rémi BRAGUE: *La ley de Dios...* *Op. cit.*, p. 95.

dans l'avenir ni ténèbres, ni coup de foudre, ni ignorance féroce, ni talion sanglant. Comme il n'y aura plus de Satan, il n'y aura plus de Michel. Dans l'avenir personne ne tuera personne, la terre rayonnera, le genre humain animera. Il viendra, citoyens, ce jour où tout sera concorde, harmonie, lumière, joie et vie, il viendra. Et c'est pour qu'il vienne que nous allons mourir<sup>1</sup>.

Satán y el arcángel Miguel –guardián del Paraíso y líder de las guarniciones celestes, respectivamente– pierden sitio si el amor gana presencia, de ahí que Hugo recupere el *katechon* (κατέχων), la palabra que Pablo había usado tiempo ha en 2 Tesalonicenses 2: 6<sup>2</sup>.

Precisamente porque la Ley es un freno, hemos de preguntarnos qué frena; o, por decirlo con Benjamin, cuáles son los peligros personificados por el Anticristo. Y ello, lo pecaminoso, no se limita a las ofensas<sup>3</sup> o a las cinco prohibiciones que Jesús había sancionado en Mateo 19: 18-19, sino que alude a una posible ausencia de orden –no perdamos de vista el ciclo del orden cósmico explicado al principio del capítulo–; de ahí que Hugo, vía Enjorlas, oponga la *Fatalité* a la *fraternité*, el *talion sanglant* al *amour* y las *ténèbres* a la *harmonie*. La Ley de Dios, en una palabra, excluye lo que el *ágape* ignora.

Y, al revés, una de las labores del *ágape* es optimizar allí donde opera. Hölderlin, educado en el cristianismo durante su juventud –a pesar de lo cual, es una de las voces

<sup>1</sup> [“La ley del progreso es que los monstruos desaparezcan frente a los ángeles y que la Fatalidad desfallezca frente a la fraternidad. Es un mal momento para pronunciar la palabra amor. No importa, yo la pronuncio y la glorifico. Amor, tuyo es el futuro (...) Ciudadanos, en el futuro no habrá tinieblas, ni rayos, ni ignorancia feroz, ni talión sangriento. Como no habrá más Satán, no habrá más Miguel. En el futuro nadie matará a nadie, la tierra brillará, el género humano se animará. Vendrá, ciudadanos, el día en que todo será concordia, armonía, luz, alegría y vida; vendrá. Y es para que venga que nosotros vamos a morir”, trad. prop.] Victor HUGO: *Les Misérables II*, ed., introd. y not. de Yves Gohin, Gallimard, París, 1973 [1995], p. 477.

<sup>2</sup> El peso del *katechon* en el cristianismo es grande; valdrá visitar a dos autores que así lo prueban. Según es sabido, Tertuliano (ca. 160-220) plantea que, en su época, el rol del Imperio romano es, precisamente, el de ser el *katechon*: “Sabemos que la catástrofe que se cierne sobre todo el universo y el fin mismo de los tiempos, que amenaza con horribles calamidades [vim maximam universo orbi imminet ipsamque clausulam saeculi acerbitates horrendas comminantem], se retrasan por la permanencia del Imperio romano [Romani imperii commeatu scimus retardari]” (*Apologético*, 32, 1). Carl Schmitt piensa que el siglo XX precisa de un Imperio cristiano, igual que durante la Edad Media el Imperio germano había hecho las veces de anti-Anticristo, y agrega: “Ich glaube nicht, daß für einen ursprünglich christlichen Glauben ein anderes Geschichtsbild als das des Katechon überhaupt möglich ist” [“No pienso que, para una creencia originalmente cristiana, sea posible otra imagen histórica que la del Katechon”, trad. prop.] TERTULIANO: *Apologético*, en *Apologético. A los gentiles*, introd., trad. y not. de Carmen Castillo García, rev. de Eustaquio Sánchez Salor, Gredos, Madrid, 2001, p. 146 y Carl SCHMITT: *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum...* Op. cit., p. 29.

<sup>3</sup> Ello explica que Tolstói, veterano de la guerra de Crimea, pusiera en labios de la princesa María el olvido de la Ley del *ágape*, promulgada por Jesús: “Diríase que la humanidad ha olvidado las leyes de su divino Salvador, que predicaba el amor y el perdón de las ofensas, y que ahora el mayor mérito de los hombres solo consista en el arte de matarse unos a otros”. Lev N. TOLSTOI: *Guerra y paz...* Op. cit., p. 137.



que ilustra con mayor lucidez el vacío que, en sus días, hay en el lugar que ayer habían ocupado los dioses: los griegos y, principalmente, el cristiano; en seguida lo veremos—, es sabedor de ello. Una prueba es su Empédocles, al que viste con las ropas del Ungido. Frente a los agrigentinos, el pensador canta a la naturaleza, un alegato en el que palpita un punto clave que ha planeado sobre las últimas páginas: la ruptura con el Antiguo Testamento en aras de la Ley neotestamentaria, el *ágape*; un paso que, según Hölderlin, alentará la prosperidad en Sicilia. Empédocles sube a lo alto del Etna —igual que Abraham había subido al Moriah; Elías al Carmelo; Jesús al Gólgota o, por qué no decirlo, Francesco Petrarca (1304-1374), con las *Confesiones* de Agustín, al Ventoux— y alza la voz:

So wagt's! was ihr geerbt, was ihr erworben,  
 Was euch der Väter Mund erzählt, gelehrt,  
 Gesez und Bräuch, der alten Götter Nahmen,  
 Vergeßt es kühn, und hebt, wie Neugerbene,  
 Die Augen auf zur göttlichen Natur,  
 Wenn dann der Geist sich an des Himmels Licht,  
 Entzündet, süßer Lebensodem euch  
 Den Busen, wie zum erstenmale tränkt, (...)  
 Dann reicht die Händ'  
 Euch wieder, gebt das Wort un theilt das Gut  
 O dann ihr Lieben – theilet That und Ruhm  
 Wie treue Dioskuren, jeder sei,  
 Wie alle, wie auf schlanken Säulen, ruh  
 Auf richt'gen Ordnungen das neue Leben  
 Und euern Bund bevest'ge das Gesez (...)  
 Aus ferner fremder Welt herbeibringt,  
 Das freie Volk zu seinen Festen ein,  
 Gastfreundilich! fromm! denn liebend giebt  
 Der Sterbliche von Besten, schließt und engt  
 Den Busen ihm die Knechtschaft nicht – (Acto segundo, Escena  
 cuarta, 1411-1418, 1429-1435 y 1441-1444)<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> [“¡Atreveos! Lo que heredasteis, lo que adquiristeis, / lo que oísteis y aprendisteis de boca de vuestros padres, / las leyes y los usos, los nombres de los antiguos dioses, / olvidadlo con coraje y, como recién nacidos, / alzáad los ojos a la divina naturaleza. / Luego, cuando el espíritu se inflame con la luz / del cielo y un dulce soplo de vida os impregne / el pecho, como si fuera la primera vez (...); entonces tendeos / las manos de nuevo, daos la palabra y compartid / los bienes; oh amados míos, compartid hechos y gloria / como fieles Dioscuros; que sea cada uno / igual a todos: que, como sobre pilares esbeltos, / descansen la nueva vida en normas justas / y

El poeta, con visos mesiánicos propios de Hugo, vislumbra un tiempo en el que la Ley y el *ágape*, gracias a la unión de los protagonistas, reinarán. Ello solo será viable después de que *der Geist sich an des Himmels Licht, Entzündet*, se vierta sobre *den Busen*, unas palabras en las que ahora vale leer: después de que el Verbo, el amor cristiano, se vea respetado.

Dios, en el *Empédocles*, vuelve a ser la *guía misteriosa* a la que aludía el stárets Zosima, el *primo amante* de Dante, el principio que orienta a Tolstói<sup>1</sup>. Gracias a Él es posible que *ruh auf richt'gen Ordnungen das neue Leben*, una gesta que Hölderlin oculta detrás de la *göttlichen Natur* —siguiendo con el giro que Spinoza había operado hacía un siglo—, por mucho que se adivinen en ella, languidecientes o no, las presencias, primero, del Dios del Nuevo Testamento; y, segundo, la de Su Ley, el *ágape*, que, de salir airosa, optimizaría la vida de la población siciliana, una vez que *denn liebend giebt der Sterbliche von Besten*. Las palabras de Pablo no habían sido azarosas: “Cuando llegue lo perfecto [ὅταν δὲ ἔλθῃ τὸ τέλειον], desaparecerá lo parcial [τὸ ἐκ μέρους καταργηθήσεται]” (1 Corintios 13: 10)<sup>2</sup>.

Una vez que el *ágape* ha ultimado su paso por la Tierra, vuelve al Reino de Dios. El *ágape* opera en él igual que el *érōs* en Platón o el *eterno valore* en Dante: es una potencia gravitacional —una “fuerza electro-magnética”<sup>3</sup>, al decir de Feuerbach— que se proyecta hacia las alturas. Y si en las primeras páginas del capítulo profundizamos en ella desde el punto de vista del cosmos, ahora nos ocuparemos de la respuesta que da el cristianismo a la ausencia de orden provocada, en parte por el olvido de la Ley del *ágape*, en parte por la vuelta del mismo a su alto origen. “De él venimos, a él vamos”<sup>4</sup>, Hölderlin *dixit*.

---

que la luz sancione vuestra alianza. (...) Desde un país lejano y extraño, / el pueblo libre os convidará a sus fiestas, / ¡hospitalario!, ¡devoto!, puesto que el mortal / da con amor lo mejor que posee, si la servidumbre / no le encierra ni le encoge el pecho...”] Friedrich HÖLDERLIN: “Primera versión” (ca. 1798), en *Empédocles*, Edición bilingüe, present., trad. y not. de Anacleto Ferrer, pról. de Michael Knaupp, Hiperión, Madrid, 1997, pp. 170, 171, 172 y 173.

<sup>1</sup> “¿Existe Dios? No lo sé. Sé que existe una ley que gobierna mi ser espiritual. El origen, la causa de esta ley yo la llamo Dios”. Lev N. TOLSTÓI: *Diarios (1895-1910)*... *Op. cit.*, p. 263.

<sup>2</sup> *Biblia de Jerusalén*... *Op. cit.*, p. 1687.

<sup>3</sup> Ludwig FEUERBACH: *La esencia del cristianismo*... *Op. cit.*, p. 172.

<sup>4</sup> Friedrich HÖLDERLIN: *Hiperión*... *Op. cit.*, p. 83.

## § Dios y Su Reino: *al final es el Ágape*

L'amor di quel ch'ì' parlo in alto aspira<sup>1</sup>

Michelangelo

Hay dos imágenes, profundamente vinculadas, que ilustran los dos últimos movimientos del *ágape*. Una es la primera secuencia de *La infancia de Iván*, la primera película de Andrei A. Tarkovski —el director de *Nostalghia*, ya aludida—: la cámara rueda la copa de un árbol y, lentamente, cae hasta que Iván, el muchacho protagonista, sale a escena. Otra es la última secuencia de *Sacrificio*, la película postrera del artista ruso: un niño, de una edad próxima a la de Iván, yace pensativo al pie de un árbol y, después de no haber pronunciado palabra durante la obra, se pregunta en voz alta por qué en el principio es el Verbo. *Ipsa facto*, la cámara sube en vertical durante unos segundos y se para en las ramas, secas, del mismo<sup>2</sup>. Es la imagen, gemela de la primera, con la que Tarkovski clausura su producción a la vez que hace un guiño a sus orígenes<sup>3</sup>. Descenso, elevación.

Es un proceso circular que, en opinión de Ludwig Feuerbach, no es exclusivo del cristianismo, sino de “la actividad teológica”<sup>4</sup>. Varios pensadores dan la razón al autor de las *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía*: sirva recordar a Leo Strauss, que repite el mismo relato en su versión del retorno, la *t'shuvah* judía<sup>5</sup>; o a Ibn Arabi, que escribe unos versos en los que el amor vuelve a ser protagonista del proceso, ahora en el Islam:

<sup>1</sup> [“El amor de que hablo a lo alto aspira”] Miguel Ángel BUONARROTI: *Sonetos completos*, Edición bilingüe, trad. e introd. de Luis Antonio de Villena, Cátedra, Madrid, 1987 [tercera edición, 2011], pp. 160 y 161.

<sup>2</sup> El propio Tarkovski dice que las ramas de la imagen con que finaliza *Sacrificio* representan la fe: “La respuesta [a si hay motivos para la esperanza] la da quizá la vieja leyenda del riego paciente y perseverante de un árbol seco que he elaborado en esa película, que para mí es la más importante. Porque el monje, que contra toda razón fue subiendo año tras año los cubos de agua a la cima del monte, creía de forma concreta y fiel en los milagros de Dios. Por eso, un buen día se reveló uno de esos milagros: por la noche, las ramas secas habían florecido”. Andrei A. TARKOVSKI: *Esculpir en el tiempo. Reflexiones sobre el arte, la estética y la poética del cine* (1985), pról. de Eduardo Terrsa Messuti, present. de J. M. Gorostidi y trad. de Enrique Banús Irusta, RIALP, Madrid, 1991 [novena edición, 2008], p. 250.

<sup>3</sup> Cfr. Andrei A. TARKOVSKI (director): *Ivánovo detstvo*, Unión Soviética, Mosfilm, 1962 y *Offret*, Suecia, Argos Films y Svenska Filminstitutet, 1986.

<sup>4</sup> “La actividad teológica describe, como se sabe, un círculo: vuelve desde el fin a su comienzo”. Ludwig FEUERBACH: *La esencia del cristianismo...* *Op. cit.*, p. 177.

<sup>5</sup> “Repentance is return; redemption is restoration. A perfect beginning—the faithful city—is followed by defection, decline, sin; and this is followed by a perfect end. But the perfect end is the restoration of the perfect beginning: the faithful city at the beginning and at the end” [“El arrepentimiento es retorno; la redención es restauración. A un principio perfecto —la ciudad fiel— le siguen el abandono, la caída, el pecado y, después, un final perfecto. Mas el final perfecto es la restauración del perfecto principio: la ciudad fiel al principio y al final”, trad. prop.] Leo STRAUSS: “Progress or Return? The Contemporary Crisis in Western Civilization”, en *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity. Essays and Lectures in Modern Jewish Thought...* *Op. cit.*, p. 87.

Del amor hemos nacido.  
 Según el amor hemos sido hechos.  
 Hacia el amor tendemos.  
 Al amor nos entregamos<sup>1</sup>.

Las premisas son claras: hay un recuerdo del pasado, la fe sabe de dónde procede; una inteligencia del presente, sabe a qué responde; y una seguridad del futuro, sabe a dónde se dirige. En la circularidad cristiana hay tres puntos unidos por una sola línea: el *ágape*.

Ello responde a que la vida no agotaría las posibilidades de la existencia: después de la misma se alcanzan la gloria o el lamento; una idea reproducida por el *ágape*, que luce con mayor pureza al principio –Dios en el origen– y al final –Dios en la posteridad–.

François Villon (ca. 1431-1463), al escribir que “le mond n’est qu’abusion”<sup>2</sup>, sigue los pasos de Pablo (Colosenses 3: 5, Hebreos 13: 14), Juan (1 Juan 2: 15-17) o Felipe –el gnóstico no vacila al decir que el mundo es una “broma” (97)<sup>3</sup>–. Los tres plantean que la vida en la Tierra, pálida y pecaminosa, es el vestíbulo de una vida más próspera que aguarda al cristiano en el Reino de Dios. La “renuncia de este mundo, la negación de esta vida”<sup>4</sup>, por decirlo con Feuerbach, prende en san Agustín el deseo de la que ha de venir:

Ibi vacabimus, et videbimus; videbimus, et amabimus; amabimus, et laudabimus. Ecce quod erit in fine sine fine. Nam quis alius noster est finis, nisi pervenire ad regnum, cuius nullus est finis? (Libro XXII, Capítulo XXX, 5)<sup>5</sup>.

La *renuncia* y la *negación* son órdenes presentes en la misma Escritura<sup>6</sup>, y no solo se plasman en la preferencia por la *civitate Dei*, sino que admiten una versión personal en el retiro del

<sup>1</sup> Ibn ARABI: *Tratado del amor...* Op. cit., p. 36.

<sup>2</sup> [“El mundo no es más que engaño”] François VILLON: *Poesía completa*, Edición bilingüe, trad. de Gonzalo Suárez Gómez, Visor, Madrid, 2005 [tercera edición], pp. 102-103.

<sup>3</sup> “Un cristiano [...] e inmediatamente [descendió] al agua y subió [siendo señor del Todo]; [no] porque [pensaba que] era una broma [(π)αίγνιον] sino [porque] despreciaba (...) esto [como indigno del] reino de [los cielos]. Si [lo] desprecia y lo toma a broma, [saldrá de allí riendo]” (97). *Evangelio de Felipe*, en *Los Evangelios apócrifos. Colección de textos griegos y latinos...* Op. cit., p. 737.

<sup>4</sup> Ludwig FEUERBACH: *La esencia del cristianismo...* Op. cit., p. 207

<sup>5</sup> [“Allí descansaremos y contemplaremos, contemplaremos y amaremos, amaremos y alabaremos. He aquí lo que habrá al fin, mas sin fin. Pues ¿qué otro puede ser nuestro fin sino llegar al reino que no tiene fin?”] SAN AGUSTÍN: *Obras completas de san Agustín, XVII. La Ciudad de Dios (2ª)*... Op. cit., pp. 957-958.

<sup>6</sup> Leamos, verbigracia, las palabras de Pablo: “Dad muerte [Νεκρώσατε] a todo lo terreno [τὰ ἐπὶ τῆς γῆς] que haya en vosotros” (Colosenses 3: 5). Feuerbach piensa que el rechazo cristiano de la vida terrena responde a la

seguidor de Jesús que, al igual que Nikolái V. Gogol (1809-1852), dice adiós a su vida ordinaria en aras de la religiosa. Es gesto del cartujo que, según Unamuno<sup>1</sup>, “deja padre y madre y hermanos por Cristo, y renuncia a formar familia, a ser marido y a ser padre”<sup>2</sup>.

La subida al Reino de Dios es el *leitmotiv* de una metáfora elaborada por Max Scheler. El pensador alemán, sin olvidar que la Creación propende al Altísimo, plantea que el amor labrado durante la vida solo es un prólogo del que se ha de vivir al lado de Dios:

Todas las fases de este incremento interno de valor en las cosas, que el amor produce, son siempre una estación, un estadio, por remoto que sea, en el camino del mundo hacia Dios. Todo amor es un amor hacia Dios, un amor todavía incompleto, frecuentemente latente o encaprichado, que al mismo tiempo precipita por sus caminos las cosas hacia Dios. Que el hombre ame una cosa (...) quiere decir siempre que sale de sí mismo, de su centro personal como unidad corpórea, y que coopera por medio de esta acción a afirmar, a impulsar, a bendecir esta tendencia hacia su peculiar perfección, que existe en los objetos que le rodean<sup>3</sup>.

La lógica cristiana opera con lo trans y lo cismundano, pero hay un lugar adicional. El uso de la palabra pontífice –un vocablo latino que, formado por dos voces: *pontis* e *ifíce*, alude al levantador de puentes– lo ilustra con claridad. Vale pensar en el papa, la principal autoridad del catolicismo, que no solamente es obispo de Roma, sino el Sumo Pontífice, la persona que vincula la provincia de los seres humanos con la de la Divinidad<sup>4</sup>.

---

naturaleza del Dios neotestamentario: “La religión, por lo menos la cristiana, prescinde del mundo; la interioridad pertenece a su esencia. El hombre religioso lleva una vida alejada del mundo, oculto en Dios, tranquilo y carente de alegrías mundanas. Se separa del mundo, tranquilo y carente de alegrías mundanas. Se separa del mundo, porque Dios mismo es un ser separado del mundo, extra y supramundano; dicho de modo filosófico y abstracto, es la negación del mundo. Dios, como ser extramundano, no es más que la esencia del hombre retraída del mundo hacia sí misma, liberada de todos los lazos y vinculaciones con el mundo, sobreponiéndose al mundo, realizada y contemplada como ser objetivo; o, también, no es más que la conciencia de la fuerza de poder prescindir de todo lo demás excepto de sí mismo, y poder ser para sí, únicamente consigo”. *Biblia de Jerusalén...* Op. cit., p. 1730 y Ludwig FEUERBACH: *La esencia del cristianismo...* Op. cit., p. 177.

<sup>1</sup> Ignorando así las palabras con las que Erasmo, en las últimas páginas del *Enchiridion*, pone en cuestión la opción del monacato: “*Monachatus non est pietas*, sino un modo de vida que sienta bien o mal según la disposición física o psicológica de cada uno”. ERASMO: *Enquiridión. Manual del caballero cristiano...* Op. cit., p. 268.

<sup>2</sup> “Pero como el cristiano es hombre en sociedad, es hombre civil, es ciudadano, ¿puede desinteresarse de la vida social y civil? ¡Ah!, es que la cristiandad pide una soledad perfecta; es que el ideal de la cristiandad es un cartujo que deja padre y madre y hermanos por Cristo, y renuncia a formar familia, a ser marido y a ser padre”. Miguel de UNAMUNO: *La agonía del cristianismo*, en *Obras completas* (Volumen X)... Op. cit., p. 581.

<sup>3</sup> Max SCHELER: *Ordo amoris...* Op. cit., p. 44.

<sup>4</sup> Así Aldous Huxley (1894-1963): “Existe una palabra muy interesante: *pontifex*, o constructor de puentes. Es el vocablo latino con el que en Roma se designaba a un miembro de la clase sacerdotal, a cuya cabeza estaba el *pontifex maximus* (...) En un contexto religioso, *pontifex* significa constructor de un puente entre la tierra y el

Mas el poder de la Iglesia es mundano, no así el de Cristo (Juan 8: 23), que aguarda a la derecha de Dios (Romanos 8: 34) la oportunidad de volver a la Tierra, un regreso avisado por los Evangelios (Mateo 24: 42-44), por Pablo (1 Tesalonicenses 3: 12-13) y por Juan en el Libro de la Revelación (Apocalipsis 22: 12). La parusía, leída en clave *agápica*, vuelve a ilustrar la voluntad del Altísimo de restaurar el orden, en la línea que había seguido la primera venida de Jesús. En su primera carta a los cristianos de Tesalónica, el de Tarso les había pedido que “sobreabundar[an] en el amor mutuo [περισσεύσαι τῇ ἀγάπῃ εἰς ἀλλήλους]” (1 Tesalonicenses 3: 12), palabras que repite en Hebreos 10: 24-25<sup>1</sup>, porque tal ha de ser la forma de saludar “la Venida [παρουσίᾳ] de nuestro Señor Jesucristo, *con todos sus santos* [μετὰ πάντων τῶν ἁγίων αὐτοῦ]” (3: 13)<sup>2</sup>.

En vista del énfasis con que alienta el *ágape*, no sería aventurado pensar que uno de los grandes problemas con que Pablo se ve obligado a lidiar es la precariedad del mismo en las poblaciones a las que dirige sus epístolas. De ahí que, viendo la proximidad del “Día del Señor [ἡμέρα κυρίου]”, que “ha de venir como ladrón en la noche [ὥς κλέπτης

---

cielo, entre lo material y lo espiritual, lo humano y lo divino”. Vale la pena leer un paso en el que Hobbes relata las problemáticas de orden político y religioso alrededor del origen la palabra: “When the emperor Constantine lived (...) it was consonant to his profession, to cause religion to be regulated (under his authority) by the Bishop of Rome: though it do not appear they had so soon the name of Pontifex; but rather, that the succeeding bishops took it of themselves, to countenance the power they exercised over the bishops of the Roman provinces. For it is not any privilege of St. Peter, but the privilege of the city of Rome, which the emperors were always willing to uphold, that gave them such authority over other bishops; as may be evidently seen by that, that the bishop of Constantinople, when the emperor made that city the seat of the empire, pretended to be equal to the bishop of Rome; though at last, not without contention, the Pope carried it, and became the *Pontifex Maximus*; but in right only of the emperor; and not without the bounds of the empire; nor any where, after the emperor had lost his power in Rome; though it were the Pope himself that took his power from him” (Cuarta parte, Capítulo XLV, 35) [“Cuando el emperador Constantino vivía (...) su profesión de fe llevó a que la religion fuera regulada (bajo su autoridad) por el Obispo de Roma, pero no parece que recibiera tan pronto el título de Pontifex, sino más bien que los sucesivos obispos la adoptaron por sí mismos para hacer visible su poder sobre los obispos de las provincias romanas. Porque no es un privilegio de San Pedro, sino de la ciudad de Roma, que los emperadores siempre se mostraron dispuestos a preservar, lo que les dio la autoridad sobre otros obispos, lo que se ve claramente cuando el obispo de Constantinopla, después de que el emperador hiciera de la ciudad la sede del Imperio, quiso ser igual que el obispo de Roma, si bien al final, no sin contención, el Papa salió vencedor y pasó a ser el *Pontifex Maximus*, pero solo con el derecho que había recibido del emperador y no sin los límites del Imperio —o de cualquier otro lugar—, después de que el emperador hubiera perdido su poder en Roma, aunque fue el propio Papa quien le privó de su poder”, trad. prop.] Aldous HUXLEY: “Educación integral” (1959), en *La situación humana. Conferencias en la Universidad de California*, trad. de Antonio López, Página Indómita, Barcelona, 2018, p. 15 y Thomas HOBBS: *Leviathan...* *Op. cit.*, p. 440.

<sup>1</sup> “Fijémonos los unos en los otros para estimular nuestra caridad [κατανοῶμεν ἀλλήλους εἰς παροξυσμὸν ἀγάπης] y nuestras buenas obras [καλῶν ἔργων], sin abandonar nuestras asambleas [ἐπισυναγωγὴν ἑαυτῶν], como algunos acostumbran a hacerlo; antes bien, animaos unos a otros [παρκαλοῦντες], tanto más cuant que veis que se acerca ya el Día [ἡμέραν]” (Hebreos 10: 24-25). *Biblia de Jerusalén...* *Op. cit.*, p. 1768.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 1735. Énfasis en el original.

ἐν νυκτὶ οὕτως ἔρχεται]” (1 Tesalonicenses 5: 2), vuelva a urgir a sus lectores a que sean vigilantes, una forma de decir que se ocupen en ser prudentes y, sobre todo, amorosos<sup>1</sup>.

Es probable que Pablo experimente por su época la misma aversión que Platón había experimentado por la suya después del proceso de Sócrates: en los dos casos, el maestro había sido culpado por sus coetáneos, lo que genera una profunda suspicacia en sus seguidores. En el cristianismo, uno de los resultados es la génesis de una idea que ya hemos avanzado: la Humanidad precisa de un segundo advenimiento que subsane el fracaso del primero; así se plantea en las cartas de Pablo y en el Apocalipsis. La vieja Jerusalén ha juzgado sin piedad al Hijo, por lo que la próxima ha de aliviar el daño:

Luego vi un cielo [οὐρανὸν καινὸν] y una tierra nueva [γῆν καινὴν] —porque el primer cielo y la primera tierra desaparecieron, y el mar no existe ya. Vi también la ciudad [πόλιν] santa [ἁγίαν], la nueva Jerusalén [Ἱερουσαλὴμ καινὴν], que bajaba del cielo, de junto a Dios, engalanada como una novia ataviada para su esposo. Y oí una voz potente que decía desde el trono: «Ésta es la morada de Dios [σκηνὴ τοῦ θεοῦ], que compartirá con los hombres. Pondrá su morada entre ellos. Ellos serán su pueblo [λαοὶ] y él, Dios-con-ellos, será su Dios. Enjugará las lágrimas de sus ojos, y no habrá ya muerte [θάνατος] ni llanto [πένθος], ni gritos [κραυγὴ] ni fatigas [πόνος], porque el mundo viejo habrá pasado» [τὰ πρῶτα ἀπῆλθαν] (Apocalipsis 21: 1-4)<sup>2</sup>.

Ya que la Humanidad aún no ha respondido a la proclamación del Verbo —dice Paul Valéry que “encontrar no es nada” porque “lo difícil es sumarse lo encontrado”<sup>3</sup>— y no ha logrado que el mundo de los seres humanos sea la feliz provincia que sería de haber practicado el valor que logra la *plenitud* de la Ley, la próxima Jerusalén se establece por un *coup d'Etat* de la Divinidad con la promesa mesiánica de lograr el ocaso de la adversidad.

Es una solución que exige que la capacidad de juzgar siga reposando en Dios, un privilegio protegido por la Escritura (Marcos 16: 16; Mateo 12: 36; Juan 3: 18; Romanos

<sup>1</sup> Dice Pablo: “*Revistamos la coraza* de fe y de la caridad [ἐνδυσάμενοι θώρακα πίστεως καὶ ἀγάπης], *con el yelmo* de la esperanza de salvación [περικεφαλαίαν ἐλπίδα σωτηρίας] (...) Que nadie devuelva a otro mal por mal [κακὸν ἀντὶ κακοῦ]; antes bien, procurad siempre el bien mutuo y el de todos [πάντοτε τὸ ἀγαθὸν διώκετε εἰς ἀλλήλους καὶ εἰς πάντας]”. (1 Tesalonicenses 5: 8 y 5: 15). *Ibid.*, p. 1736. Énfasis en el original.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 1837.

<sup>3</sup> Paul VALÉRY: *Monsieur Teste* (1926), trad. de José Luis Arántegui, Antonio Machado Libros, Madrid, 1999 [segunda edición, 2008], p. 19.

14: 10-12; 1 Corintios 4: 5; Hebreos 13: 4; 2 Pedro 3: 10; Apocalipsis 19: 11) y que ahora vuelve a ser clave, ya que el Cordero, siguiendo la expresión del Apocalipsis, vuelve con una potestad capital: la de “pagar a cada uno según su trabajo [ἀποδοῦναι ἕκαστῳ ὡς τὸ ἔργον ἐστὶν αὐτοῦ]” (Apocalipsis 22: 12), lo que significa que, en vísperas del *Dies irae*, solo el Unigénito podrá premiar a “los que lavan sus vestiduras” (22: 14) y castigar a “los perros [κύνες], los hechiceros [φάρμακοι], los impuros [πόρνοι], los asesinos [φονεῖς], los idólatras [εἰδωλόλατραι] y los aficionados a la mentira [φιλῶν ψεῦδος]”<sup>1</sup> (22: 15).

Las razones saltan a la vista: Jesús ha dado su vida en el Gólgota, pero la mayor parte de los seres humanos ignoran el Verbo, por lo que el agravio, la *muerte* y el *llanto* siguen presentes: “Dios ha dispuesto muchos bienes para los hombres y grandes son sus promesas, pero los humanos no cumplen su voluntad” (*Apocalipsis de Pablo*)<sup>2</sup>. De ahí que una de las soluciones propuestas por la religión cristiana sea el augurio de la vuelta de Jesús, que ya no viene a ser vejado, sino a erigir el Reino de Dios ayudado de santos y ángeles, gracias a lo cual ya no habrá más pecados y el Bien reinará *in saecula saeculorum*.

So shall the world go on,  
To good malignant, to bad men benign;  
Under her own weight groaning; till the day  
Appear of respiration of the just,  
And vengeance to the wicked, at return  
Of him so lately promised to thy aid,  
The Woman's Seed; obscurely then foretold,  
Now ampler known the Saviour and thy Lord;  
Last, in the clouds, from Heaven to be revealed  
In glory of the Father, to dissolve  
Satan with his perverted world; then raise  
From the conflagrant mass, purged and refined.  
New Heavens, new Earth, ages of endless date,  
Founded in righteousness, and peace, and love;

<sup>1</sup> *Biblia de Jerusalén...* Op. cit., p. 1838.

<sup>2</sup> *Apocalipsis de Pablo*, en Antonio PIÑERO (ed. y rec.): *Los apocalipsis. 45 textos apocalípticos judíos, cristianos y gnósticos*, EDAF, Madrid, 2007 [tercera edición], p. 237.



To bring forth fruits, joy and eternal bliss (Libro XII, 537-551)<sup>1</sup>.

El tiempo del Mesías es una vuelta a la inocencia, según Erich Fromm<sup>2</sup>, y en el cristianismo la vuelta se produce de forma prospectiva: el reto es alcanzar, gracias a la redención última del Pecado, el estatus original de Adán y Eva en el Edén. Al eje vertical del *ágape* –precipitación, elevación–, le sigue así uno horizontal –pasado, futuro– vinculado con el fin perentorio de la culpa: “C’est la Rédemption! c’est l’amour!”<sup>3</sup>, clama el fiel con Arthur Rimbaud (1854-1891). Es el proceso que Nathaniel Hawthorne (1804-1864) ilustra en uno de sus relatos, no gratuitamente titulado *El holocausto de la Tierra*. Allí, la Humanidad se libera de sus oropeles lanzándolos –y es significativo que lo último en ser lanzado sea la Biblia– a una gran hoguera pública con la voluntad de lograr, una vez ardidos, un “mundo consumado libre como luego de [la] creación de Adán y Eva”<sup>4</sup>.

A lo último, el *ágape* ha regresado al Reino de Dios, su punto de partida, pero solamente con el propósito de volver, una fase clave de su perpetuo diálogo con el Pecado de los primeros padres. La circularidad teológica de Feuerbach, en el cristianismo, no se agota en la primera vuelta, sino que hay lista una segunda, que ha de ser la última: en la era vaticinada por el Apocalipsis de Juan, el *ágape* podrá presentarse, al fin, en plenitud.

---

<sup>1</sup> [“Así el mundo ha de andar: al bondadoso / Las cosas le irán mal, bien al malvado, / Gimiendo el Mundo, / pues, bajo su peso / Hasta que llegue el día justiciero / Que al bueno premiará, culpando al malo. / Cuando / regrese aquel que, como auxilio, / Prometido te fue recientemente, / El Hijo de Mujer, de vida oscura, / Mas conocido, al fin, por todo el mundo / Como tu Salvador: el que a su tiempo, / Del Cielo bajará y, / envuelto en nubes, / Por la revelación del propio Padre, / Hará arder a Satán y a sus perversos. / Entonces / surgirán de sus cenizas / Un Cielo y una Tierra depurados, / Unas eras sin fin, justas y santas, / Que la paz y el amor tendrán por base / Y que darán el gozo sempiterno”] John MILTON: *El Paraíso perdido...* *Op. cit.*, pp. 870 y 871.

<sup>2</sup> *Vid. supra* p. 133, n. 3.

<sup>3</sup> [“¡El Amor que Redime, amor y redención!”] Arthur RIMBAUD: “Poesías” (1870), trad. de Aníbal Núñez y David Conte, en *Poesía completa*, Edición bilingüe, trad. de Aníbal Núñez *et al.*, Visor, Madrid, 1997 [quinta edición, 2013], pp. 28 y 29.

<sup>4</sup> Nathaniel HAWTHORNE: *El holocausto de la Tierra* (1844), en *Musgos de una vieja casa parroquial* (1846), trad. de Marcelo Cohen, Acantilado, Barcelona, 2009, p. 386.

## § Conclusiones

Hacer el bien a tu enemigo puede ser obra de justicia y no es arduo;  
amarlo, tarea de ángeles y no de hombres<sup>1</sup>

**Jorge Luis Borges**

En *La vida del espíritu*, Hannah Arendt plantea que “the principles by which we act and the criteria by which we judge and conduct our lives depend (...) on the performance of these apparently profitless mental enterprises that yield no results”. La pensadora de Hannover alude al pensamiento, a la voluntad y al juicio, las tres facultades “basic[s]”<sup>2</sup> del ser humano. A lo largo del capítulo hemos visto que la religión de Jesús, sin aludir directamente a la terna propuesta por Arendt, permite una lectura política de la misma.

Donde *philia* es un amor autónomo<sup>3</sup>, ya que había propiciado el encuentro de los ciudadanos de Atenas con el propósito de que gestionasen sus proyectos colectivos; el *ágape* es un amor heterónomo, ya que agrupa los poderes políticos en Dios<sup>4</sup>. De ahí que Brague use la palabra “teocracia”<sup>5</sup>, una vez que el Todopoderoso es el origen, el

<sup>1</sup> Jorge Luis BORGES: *Elogio de la sombra* (1969), en *Poesía completa... Op. cit.*, p. 332.

<sup>2</sup> [“Los principios por los que actuamos y los criterios por los que juzgamos y conducimos nuestras vidas dependen (...) de la forma en que practicamos dichas entidades mentales aparentemente sin provecho y que no producen resultados”, “Básica[s]” trad. prop.] Hannah ARENDT: *The Life of the Mind... Op. cit.*, pp. 69 y 71.

<sup>3</sup> “[La palabra autonomía] no procede de *nomos*, sino del verbo *nemo*, «repartir»; es, por lo tanto, «autónomo» el que tiene su propia porción”. Rémi BRAGUE: *La ley de Dios... Op. cit.*, p. 125.

<sup>4</sup> Unas líneas de Isaiah Berlin se ajustan a lo que decimos: “Heteronomy, which is the opposite of autonomy, means that I am not independent. I am not independent because I am overcome by passions, because I am overcome by desires or fears or hopes which force me to do various things which I might not, in some deeper sense, wish to do, which I regret afterwards, which I repent of, which I say that, if I were at my best, if I were really I, I would not be doing. Heteronomy means that you are in some way subject to, a slave of, factors over which you have no control. Autonomy is the opposite. Autonomy means that you act as you act because this is your will; *you* are acting –acting, not being acted upon (...) Autonomy means the successful self-detachment from any region in which hostile forces or blind forces, or forces for which I am in any case not myself responsible, such as physical laws or the whim of a tyrant, operate. Autonomy, true freedom, consists in issuing orders to myself which I, being free to do as I will, obey. Freedom is obedience to self-imposed injunctions” [“Heteronomía es lo contrario de la autonomía: significa que no soy independiente. No soy independiente porque estoy dominado por las pasiones, los deseos, los miedos o las esperanzas, que me fuerzan a hacer varias cosas que no haría; o, en un sentido más profundo, que no deseo hacer, que rechazo después, de las que me arrepiento, de las que digo, si estuviera en un mejor momento, que no las habría hecho. Heteronomía significa que, en cierta forma, tú estás sujeto o que eres esclavo de factores sobre los que no tienes control. Autonomía es lo opuesto: significa que tú actúas como actúas porque es tu voluntad; *tú* estás actuando, no siendo actuado (...) Autonomía significa desplegarse con éxito en cualquier región donde operen fuerzas hostiles o ciegas, fuerzas de las que no soy responsable –las leyes de la física o el capricho de un tirano–. La autonomía, que es la verdadera libertad, consiste en ordenarme a mí mismo, de forma que sea libre de hacerlo, y me obedezca. La libertad es obedecer las propias órdenes”, trad. prop.] Isaiah BERLIN: “Fichte”, en *Freedom and its Betrayal. Six Enemies of Human Liberty* (1952), ed. y pref. de Henry Hardy, Pimlico, Londres, 2003, p. 61.

<sup>5</sup> “La idea de la ley divina implica que *el actuar humano, en toda su amplitud, recibe su norma de lo divino* (...) Cabe hablar con todo rigor de «teocracia»”. Rémi BRAGUE: *La ley de Dios... Op. cit.*, p. 21. Énfasis de Brague.

administrador y el fiscal de la Ley: “The First Ruler” (Capítulo IX, 94, 1)<sup>1</sup>, en expresión de Locke; “el gran Político y Gobernante de todo el mundo [ce grand politique, & gouverneur de tout le monde]” (Libro V, Capítulo V)<sup>2</sup>, en la de Bodin; y “the Supreme Judge of the world”<sup>3</sup>, en la de Thomas Jefferson. Mas el *Ágape*, y no solo la Divinidad, al ser Su principal rasgo, es *Ruler*, *Gobernante* y *Judge* con Él: la religión cristiana no se vence al “absolutismului erotic”<sup>4</sup> que vindica Paul Celan (1920-1970), pero sí a uno *agápico*.

El problema es que el *ágape* no ha logrado radicarse con la profundidad debida; de ahí que, desde la prisión, Boecio gima: “¡Oh, feliz género humano [O felix hominum genus], si el Amor que rige los cielos gobernara también los corazones! [Si uestros animos amor / Quo caelum regitur regat]” (Libro II, VIII, 28-30)<sup>5</sup>. Ello habría provocado que la política se hubiera vuelto superflua, igual que en *El sueño de un hombre ridículo*, donde la población se había valido de la sola presencia del amor. Por usar unas palabras de James Madison (1751-1836): “If men were angels, no government would be necessary” (51)<sup>6</sup>. O, parafraseando a Rousseau, en línea con el cuarto presidente de los Estados Unidos, podríamos decir que, de haber un pueblo de dioses, probablemente se gobernaría con el *ágape*, pero un amor y un gobierno tan perfectos no son propios de los seres humanos<sup>7</sup>.

Ello se debe a que los mismos no se guían exclusivamente por el amor, aun si el amor en cuestión es el ordenado por el Creador: “Qué noble es el amor. Qué desgraciado es el hombre”<sup>8</sup>, lamenta André Gide (1869-1951), un literato que de muchacho había sido educado en los recios postulados de Calvin. He ahí la razón de que, sin ciudadanos pero con fieles, el cristianismo siga operando con principios políticos: los *epitagei*, las leyes

<sup>1</sup> [“Primer legislador”, trad. prop.] John LOCKE: *First Treatise*, en *Two Treatises of Government...* Op. cit., p. 211.

<sup>2</sup> Jean BODIN: *Los seis libros de la República...* Op. cit., p. 244.

<sup>3</sup> [“El Supremo Juez del mundo”, trad. prop.] Thomas JEFFERSON: “Declaration of Independence” (1776), en *Political Writings...* Op. cit., p. 105.

<sup>4</sup> [“Absolutismo amoroso”] Paul CELAN: *Los poemas rumanos*, Edición bilingüe, trad., introd. y anexos de Víctor Ivanovici, Prensas Universitarias de Zaragoza, Zaragoza, 2005, pp. 82 y 83.

<sup>5</sup> BOECIO: *La consolación de la Filosofía...* Op. cit., p. 92.

<sup>6</sup> [“Si los seres humanos fueran ángeles, ningún gobierno sería necesario”, trad. prop.] James MADISON: “The same subject continued with the same view and concluded”, en Alexander HAMILTON, James MADISON y John JAY: *The Federalist Papers...* Op. cit., p. 257.

<sup>7</sup> Las palabras del suizo son: “S’il y avoit un peuple de Dieux, il se gouverneroit démocratiquement. Un Gouvernement si parfait ne convient pas à des hommes” (Libro III, Capítulo 4) [“De haber un pueblo de Dioses, se gobernaría democráticamente. Un Gobierno tan perfecto no es uno propio de los seres humanos”], trad. prop. Jean-Jacques ROUSSEAU: *Du contrat social...* Op. cit., p. 277.

<sup>8</sup> André GIDE: *Diarios*, selecc., trad. y pról. de Laura Freixas, Alba, Barcelona, 2013, p. 155.

propias de la comunidad cristiana<sup>1</sup>, son elaborados, avisados y juzgados en su seguimiento: el Verbo, la *Diatheke* o el Juicio final son ideas que aluden a lo mismo.

El cristianismo no vacía la fuente de poder: la eleva al Todopoderoso, que no solo no elude procurar una serie de reglas a sus fieles, sino que las agrupa en una: el *ágape*.

Igual que Grecia había propuesto la democracia y la filosofía, Oriente el espíritu, Roma la *virtus*, el Humanismo la cultura o la Ilustración la razón, el *ágape* es la clave con la que el cristianismo viene a alicatar nuestras grietas. Y si no han salido airoas es por lo que ya planteó Spinoza: “Habrá vicios mientras haya hombres” (Del método, II)<sup>2</sup>.

De ahí que la propuesta cristiana no sea exitosa, una vez que repite lo que Arendt plantea sobre las ideas platónicas: el *ágape* opera con “absolute standards into the realm of human affairs, where, without such transcending standards, everything remains relative”<sup>3</sup>. A resultas de lo cual, la religión del Nuevo Testamento y su Divinidad elaboran un sistema de “rewards and punishments”<sup>4</sup> cuya sola presencia adultera el proceder genuino del amor. No perdamos de vista que el propósito primordial de la fe no es el amor *per se*, sino la obediencia al Todopoderoso<sup>5</sup>: el cumplimiento del *ágape* es la plenitud de la Ley, su seguimiento solo es un deber del cristiano porque lo ha ordenado Dios.

<sup>1</sup> Marsilio de Padua ilustra lo dicho de la siguiente forma: “Digamos que por la Ley evangélica [per legem evangelicam] somos suficientemente dirigidos en lo que hemos de hacer o evitar en la vida presente [sufficienter dirigimur in agendis gendisaut declinandis in vita præsenti], mas la intención es para el estado de la vida futura o para conseguir la vida eterna [prostatu tamen venturi seu æternæ salutis consequendæ] y huir del eterno suplicio, para lo cual nos ha sido dada esta Ley [aut supplicii delinandi (propter quæ lata est)], pero no para los actos contenciosos civiles [non quidem pro contentiosis actibus hominum civiliter], no para devolver la igualdad y medida debida en los actos contenciosos de los hombres para el estado [reducendis ad æqualitatem aut mensurationem debitam pro statu] o para la suficiencia de la vida presente [seu sufficientia vitæ præsentis], porque no vino Cristo a este mundo para poner regla y justicia en tales actos para la vida presente [eo quod Christus in mundum non venit ad huiusmodi relucandos pro vita præsenti], sino solo para la futura [sed futura tantummondo]” (Segunda Parte, Capítulo IX, 12). Marsilio de PADUA: *El defensor de la paz...* Op. cit., p. 214.

<sup>2</sup> Baruch SPINOZA: *Tratado político*, trad., introd. e índ. analítico de Atilano Domínguez Basalo, Alianza, Madrid, 1986, p. 79.

<sup>3</sup> [“Criterios absolutos en la esfera de los asuntos humanos, donde, sin dichos criterios trascendentes, todo permanece relativo”, trad. pop.] Hannah Arendt: “Socrates”, en *The Promise of Politics...* Op. cit., p. 8.

<sup>4</sup> “God, who sees men in the dark, has in his hand rewards and punishments, and power enough to call to account the proudest offender” (Libro I, Tercer capítulo, 6) [“Dios, que ve al ser humano en la oscuridad, tiene en su mano recompensas y castigos, asicomo el poder suficiente para pedir cuentas a su contraventor más orgulloso”, trad. prop.] John LOCKE: *An Essay Concerning Human Understanding* (1690), en *The Works of John Locke in Nine Volumes* (Volumen 1)... Op. cit., p. 37.

<sup>5</sup> Hobbes lo admite: “The obedience required at our hands by God, that accepteth in all our actions the will for the deed, is a serious endeavour to obey him; and is called also by all such names as signify that endeavour. And therefore obedience, is sometimes called by the names of charity, and love, because they imply a will to obey” (Tercera Parte, Capítulo XLIII, 4) [“Nuestra obediencia requerida por Dios, que acepta en nuestras acciones la voluntad del acto, es un serio empeño por obedecerLe. Y es llamada también por los nombres que designan

Al decir que, según la Sagrada Escritura, el amor es lo único que precisan los seres humanos, Strauss agregó con sagacidad el adjetivo *obedient*. Urge “alguien ante el que inclinarse” y al que “confiar (...) [la propia] conciencia”<sup>1</sup>, en palabras de Dostoievski.

El siguiente amor en el que vamos a profundizar, la *fraternité révolutionnaire* surgida a partir del siglo XVIII, hereda la potencia igualadora y unificadora del *ágape*, pero rompe, precisamente, con su vocación de obediencia. De la misma forma que el amor cristiano se vence a Dios, la *fraternité* es un alegato a favor de la ruptura con la servidumbre, la de *le menu peuple* primero y del proletariado después, de ahí que se diga que es “*huérfana*”<sup>2</sup>.

---

dicho empeño. Por tanto, la obediencia es a veces llamada por los nombres de caridad y amor, ya que ellos implican la voluntad de obedecer”, trad. prop.] Thomas HOBBS: *Leviathan...* *Op. cit.*, p. 391.

<sup>1</sup> Fiódor M. DOSTOIEVSKI: *Los hermanos Karamazov...* *Op. cit.*, p. 356.

<sup>2</sup> Héctor GHIRETTI: “El término olvidado de la trilogía revolucionaria: la fraternidad como ideal político”... *Op. cit.*, p. 290. Énfasis de Ghiretti.

## INTRODUCCIÓN A LA SEGUNDA PARTE

A new reality is always created in the image of an old one,  
aping the existing structures<sup>1</sup>

Joseph Brodsky

Dice Silvia Federici que “if capitalism has been able to reproduce itself”, a lo largo de quinientos años, “it is only because of the web of inequalities that it has built into the body of the world proletariat”<sup>2</sup>. De ahí que, si en la primera parte hemos visitado dos amores de la Antigüedad, ahora pasemos a la Edad Moderna –un salto que alargaremos hasta las primeras décadas del tercer milenio– con la *fraternité révolutionnaire*, un amor que, partiendo del vínculo entre los hermanos varones, viene a levantarse contra las *inequalities* de clase a las que alude la profesora italiana.

Izada al lado de la *liberté* y la *égalité* por una parte de los revolucionarios galos en las postrimerías del siglo XVIII, la *fraternité* es, de ahí en adelante, unas de las tres protagonistas que ilustran con su presencia el programa democrático de la *Montagne*.

El tercer elemento del aún hoy lema de la República Francesa es un amor de liberación, al igual que –no solo, pero sí a grandes rasgos– la *philia* es uno de puesta en común y el *ágape* uno de obediencia. En virtud de lo mismo, la *fraternité* viene con una singularidad de la que es oportuno dar cuenta: a lo largo del tercer capítulo, no solo la veremos presentarse *qua* amor, sino *qua* símbolo. Según hemos adelantado, la vertiente amorosa se ayuda del lazo de los hermanos con un propósito político claro: litigar por el poder que un padre avaricioso y arbitrario ha alejado de ellos; y, según habrá oportunidad de explicar, la vertiente simbólica ha ido variando con los años, por lo que nos vamos a ocupar de dos, principalmente. Durante la Revolución en Francia, hay un sector plebeyo que, con la *fraternité*, viene a significar la liberación de las clases más vulnerables de tres

---

<sup>1</sup> [“Una nueva realidad se crea a imagen de una antigua, imitando las estructuras existentes”, trad. prop.] Joseph BRODSKY: *On Tyranny* (1980), en *Less Than One. Selected Essays* (1986), Penguin, Londres, 2011, p. 116

<sup>2</sup> [“Si el capitalismo ha sido capaz de reproducirse”, “Es solo por la red de desigualdades que ha tejido en el cuerpo del proletariado internacional”, trad. prop.] Silvia FEDERICI: *Caliban and the Witch. Women, the Body and Primitive Accumulation*, Autonomedia, Brooklyn, 2004 [tercera reimpresión, 2009], p. 17.

yugos: el doméstico, el civil y el político, gracias a la ciudadanía y la propiedad agraria; más de cincuenta años después, las personalidades más ilustres del socialismo científico, siguiendo el curso de los tiempos, dan un giro a la misma y, con la *fraternité*, vienen a significar la lucha del proletariado por su liberación, que ya no pasa por las vías que había propuesto la *Montagne*, sino por la gestión colectiva de los medios de producción.

La vertiente amorosa siempre va ligada a la simbólica, sea 1792 o 1848. Quizás por ello, en las dos épocas ha debido lidiar con el mismo problema, una sombra que la sigue allí donde va: la *fraternité* no alcanza sus expectativas, o si lo hace es solo puntualmente. En Francia, el período *montagnard* claudica en 1794, después de una serie de sangrientos y prolongados capítulos de violencia; y parte de las ilusiones socialistas hacen lo propio después de la caída de la Comuna de París en 1871 y de la publicación del Programa de Gotha por parte del Sozialistische Arbeiterpartei Deutschlands en la primavera de 1875.

Así, con el paso de los años, la luz de la *fraternité* se va extinguiendo, al punto de sufrir graves alteraciones: en los días de Simone Weil, y más en los de Jean-Paul Sartre, la misma ha perdido su potencial revolucionario en aras de unas virtudes próximas a las del *ágape*.

El último capítulo no viene articulado por un solo amor, sino por un hecho clave: la ruptura de la tradición del pensamiento político occidental que, según Hannah Arendt, se produce durante el siglo XIX después de haber seguido un curso similar desde Platón y Aristóteles. El punto es que, al lado de la ruptura a la que alude la pensadora alemana, surge una segunda que no logró advertir: la del amor político. Partiendo, precisamente, de los dos pensadores griegos, el de la Academia y el del Liceo, sugerimos que hasta los últimos años del siglo XVIII la versión política del amor que más se ha prodigado ha sido la de la *homonoia*, la concordia de los helenos, que sirve de modelo a varios pensadores de épocas posteriores —y que, sobra decirlo, plantean sus propias versiones de la misma—.

La Ilustración escocesa es la responsable de ir adelantando el primer giro, que culmina con la Revolución en Francia: los tiempos ya no exigen que el amor político sea *homonoia*, sino *fraternité*, por lo que la concordia de Aristóteles y sus variaciones dan paso a la *révolution* de los políticos y ciudadanos galos. Un segundo giro experimentado por el

amor —más profundo que el primero, una vez que no supone una variación de sus posibilidades políticas, sino un serio agravio— se produce en tierras germanas durante las tres primeras décadas del siglo XIX, cuando el mismo es expulsado de la arena política.

A partir de ahí, visitaremos dos sucesos que podríamos vincular con los giros que hemos presentado: el primero de ellos es una problemática avanzada por Friedrich Nietzsche, que plantea que sus amigos han palidecido; el segundo, de vuelta a Francia, es la claudicación de la *fraternité*, que cede su puesto a un concepto en auge: la *solidarité*.

Después, Europa asiste a dos crisis de gran calado: la de la palabra y la de la alteridad, al punto que por los mismos años estalla la Primera Guerra Mundial, Benito Mussolini (1883-1945) se hace con el gobierno en Italia y Alemania y la Unión Soviética se vence al totalitarismo. En vistas de lo cual, el amor político, agotado en Europa desde hacía varios lustros y ya sin grietas por las que colarse, opta por partir hacia Estados Unidos.

Allí, gracias a las obras de varios autores, veremos que el mismo alza el vuelo desde la separación de Inglaterra. Aun así, sus orígenes son vacilantes, ya que al amor político le cuesta dar con un gran pensador que lo pula adecuadamente. De hecho, el primero es Walt Whitman, quien, sin perder de vista el cristianismo, canta a un amor portador de valiosas virtudes democráticas. Mucho después, Michael Hardt y Antonio Negri adoptan el gen revolucionario de la *fraternité* en un amor que pone al día los planteamientos marxistas. Finalmente, Martha C. Nussbaum parte de la concordia con la que el pensamiento político había vinculado a la *philia* durante siglos para dar lugar a un amor que aspira a ser un vector de justicia en el Estado liberal, tan extendido en el siglo XXI.

A la luz de lo dicho, podemos agregar que la oscilación de la *fraternité révolutionnaire* es pendular: a los logros de la *Montagne* le sigue Termidor; a la Revolución de 1848, la violencia republicana en junio; a la Comuna parisina, los soldados de Versalles. El capítulo sobre los *political loves*, por su lado, proyecta una ene mayúscula: en Europa, el amor político gana altura desde los días de Platón; luego, desde los de Adam Smith, experimenta un ocaso *sine die*, solo salvado con su paso a Estados Unidos, donde, no sin vaivenes, vuelve a cobrar el protagonismo que había perdido en el Viejo Continente.



En oposición a los dos primeros capítulos, los dos últimos siguen un orden cronológico: *stricto sensu* en el caso de la *fraternité*, ligeramente alterado en el de los *political loves* –una vez que salimos de Europa en 1941, pero alcanzamos la costa de Estados Unidos prácticamente tres siglos antes, en 1776, el año en que se logra la *Independence*–.

Es oportuno agregar, por último, que los amores en los que vamos a profundizar son herederos de los dos que ya hemos presentado; no por azar plantea George Steiner que “each new historical era mirrors itself in the picture and active mythology of its past”<sup>1</sup>. En las primeras páginas del tercer capítulo explicaremos cuál es el vínculo de la *fraternité* con el *ágape*; a la vez que, en las últimas del cuarto, haremos lo propio con el lazo de los amores de Whitman, Hardt y Negri, y Nussbaum con el *ágape*, la *fraternité* y la *philia*, respectivamente. En Francia y Estados Unidos, protagonistas de las dos grandes revoluciones del siglo XVIII, los autores parten de amores que ya habían sido alumbrados y a partir de ellos erigen los suyos, con lo que dan la razón a unos versos de T. S. Eliot:

Time present and time past  
Are both perhaps present in time future,  
And time future contained in time past<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> [“Cada nueva época histórica se refleja a sí misma en la imagen y en la mitología activa de su pasado”, trad. prop.] George STEINER: “The Great Ennuí”, en *In Bluebeard’s Castle. Some Notes towards the Redefinition of Culture*, Yale University Press, New Haven, 1971, p. 3.

<sup>2</sup> [“Tanto el tiempo del presente como el tiempo del pasado / quizá estén presentes en el tiempo del futuro / y el tiempo del futuro dentro del tiempo del pasado”] Thomas S. ELIOT: *Cuatro cuartetos*, en *Cuatro cuartetos. La roca. Asesinato en la catedral...* Op. cit. pp. 78 y 79.

## CAPÍTULO TERCERO

# Fraternité révolutionnaire: *pasión de la igualdad, ¿logro de la libertad?*

Willst du die Menschheit vollständig erblicken,

so suche eine Familie<sup>1</sup>

Friedrich Schlegel

### § Introducción

Honoré de Balzac (1799-1850), que aún no pasa los seis meses de edad cuando Napoleón (1769-1821) vuelve de Egipto y da el *coup* del 18 Brumario, con el que clausura el Directorio, se aventura a agrupar en un volumen los pensamientos más sobresalientes de su venerado general corso. En la primera categoría, titulada por el autor de *La comedia humana* ‘El republicano y el ciudadano’, hay dos líneas en las que se lee: “Una gran reputación es un gran ruido: cuanto más suena, más se extiende. Todo cae: las leyes, las naciones, los monumentos, pero el ruido permanece”<sup>2</sup>.

Uno de los procesos vinculados a la Revolución francesa es la recuperación de un principio, el de la fraternidad, que durante el período helenístico había sido predicado por los pensadores de la Stoa —la *philadelphia*<sup>3</sup>— y luego, con mayor vigor, por el cristianismo,

---

<sup>1</sup> [“Si quieres contemplar completamente a la Humanidad, busca una familia”] Friedrich SCHLEGEL: *Ideas. Con las anotaciones de Novalis* (1800), Edición bilingüe, trad., introd. y not. de Alejandro Martín Navarro, Pre-Textos, Valencia, 2011, pp. 78 y 137.

<sup>2</sup> NAPOLEÓN: *Máximas y pensamientos* (1841), selecc. y present. de Honoré de Balzac, ed. de Vicente Campos y trad. de José Luis Gil Aristu, Ariel, Barcelona, 2015, p. 46.

<sup>3</sup> Antoni Domènech hila con el paso en el que Sheldon S. Wolin escribía sobre la realidad política después del agotamiento de las ciudades-estado griegas: “Derrumbada la polis, destruida la cultura republicana clásica, en el mundo cosmopolita e imperial de las monarquías postalejandrinas (...) solo queda espacio, o bien para la aspiración erótica solitaria a la sabiduría entendida como autarquía o autosuficiencia *strictu sensu*, o bien para una afirmación muelle e incolora del amor indiscriminado (es decir, no erótico, independiente de la aspiración automoderadora al bien) por el género humano. Y la Stoa ocupa precisamente esos dos espacios disponibles. La fraternidad estoica escinde, así, ética (entendida como cura de sí propio, como *epiméleia tes psychés* socrática) y política (entendida como ética social)”. Antoni DOMÈNECH: “... y fraternidad”... *Op. cit.*, p. 58.

una fe que alega que la Humanidad debe su paternidad a Dios<sup>1</sup>. Vale visitar ahora la evolución que siguen los principios estoicos con Marco Aurelio, que dice, primero: “A los hombres con los que te ha tocado en suerte vivir, ámalos, pero de verdad [οἷς συνειληχας ἀνθρώποις, τοὺτους φίλει, ἀλλ’ ἀληθινῶς]” (*Meditaciones*, Libro 6, 39); y segundo: “Ama el género humano [φιλήσον τὸ ἀνθρώπινον γένος]” (Libro 7, 31)<sup>2</sup>; un siglo y medio después de que Jesús se dirigiera a los apóstoles con las siguientes palabras: “Vosotros sois todos hermanos [ὅμεῖς ἀδελφοὶ ἐστε]” (Mateo 23: 8), palabras lealmente promulgadas después del Gólgota: “Habéis purificado vuestras almas, obedeciendo a la verdad, para amaros [ἀγαπήσατε] los unos a los otros sinceramente como hermanos [φιλαδελφίαν]” (1 Pedro 1: 22)<sup>3</sup>, un escrito enviado desde Roma a las iglesias situadas en el Asia Menor.

Después de ver caer *leyes, naciones y monumentos* —y de que el propio cristianismo sea rigurosamente juzgado durante la Ilustración por los *philosophes* en presencia del “tribunal de la raison”<sup>4</sup>, en expresión de Holbach (1723-1789)—, la *reputación* a la que ha aludido Napoleón sigue vigente en la Francia de las postrimerías del siglo XVIII, en virtud de la cual el *ruido* producido por el *ágape*, un amor que había situado las funciones y los poderes políticos en el Todopoderoso, gana aires levantiscos en la *fraternité révolutionnaire*<sup>5</sup>, que va

---

<sup>1</sup> Félicité R. de Lammenais (1782-1854) sigue recordando en 1834 que “tous les peuples ont eu sur la terre le même père, qui est Adam, et ont dans le ciel le même père, qui est Dieu” [“Todos los pueblos sobre la tierra gozan del mismo padre, Adán, y en el cielo de un mismo padre, Dios”] Adviértase que el pensador católico, años después de que Napoleón pronunciara la frase recogida por Balzac, pide saber “d’ou vient ce bruit confus, vague, étrange, que l’on entend de tous côtés” [“De dónde viene el ruido confuso, vago y extraño que se oye en todos lados”], un ruido producido por un hecho relacionado con la fraternidad cristiana —o, más propiamente, con el no cumplimiento de la misma—: “Vous êtes fils d’un même père, et la même mère vous a allaités; pourquoi donc ne vous aimez-vous pas les uns les autres comme frères? Et pourquoi vous traitez-vous bien plutôt en ennemis?” [“Vosotros, que sois hijos de un mismo padre y que habéis sido amamentados por una misma madre, ¿por qué no os amáis como hermanos, sino que os tratáis como enemigos?”], trad. prop.] Félicité R. de LAMMENAI: *Paroles d’un croyant*, C. J. de Mat, Bruselas, 1834, pp. 2, 6 y 7.

<sup>2</sup> MARCO AURELIO: *Meditaciones...* *Op. cit.*, pp. 122 y 135.

<sup>3</sup> *Biblia de Jerusalén...* *Op. cit.*, pp. 1453 y 1790.

<sup>4</sup> [“Tribunal de la razón”, trad. prop.] HOLBACH: *Le christianisme dévoilé, ou examen des principes et des effets de la religion chrétienne*, Nancy y Leclerc, Londres, 1756, p. II.

<sup>5</sup> Así la profesora Victòria Camps: “El pasado más evidente de la fraternidad moderna y revolucionaria es la fraternidad cristiana que deriva del mandamiento del amor”. VICTÒRIA CAMPS: “La fraternidad, condición de la justicia”, *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, Suplemento 7 (2018), p. 140.

a romper, sin perderlo de vista, con él<sup>1</sup>: ella es al *ágape* lo que, según Jules Michelet (1798-1874), la Revolución gala es al cristianismo: “A la vez[, su] heredera y adversaria”<sup>2</sup>.

Pronto veremos por qué, pero, una vez que la *fraternité révolutionnaire* no podría existir sin la *fraternité*, es oportuno que digamos unas palabras al respecto de la misma.

La fraternidad es el vínculo amoroso que une a los hermanos varones, lazo que goza de una fortaleza y de una debilidad: el vigor de la alianza, a veces, da paso a la violencia. En la Antigüedad, de lo primero da cuenta la lealtad de Agamenón, que en la *Ilíada* capitanea a los griegos en la guerra contra Troya, después de que Paris hubiera secuestrado a Helena, esposa de su hermano Menelao; y, de lo segundo, los capítulos veterotestamentarios de Caín y Abel (Génesis 4, 1-16) y de José y sus hermanos (Génesis 37)<sup>3</sup>: al primogénito de Adán y Eva le roe el orgullo saber que Abel es el predilecto de Yahvé y los hermanos de José no soportan que sea el favorito de su padre Jacob, a resultas de lo cual Caín asesina a Abel y José es lanzado por sus mayores a un pozo sin agua<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Es oportuno sacar a colación, gracias a la riqueza de las mismas, unas líneas de Dante y de Jean-Jacques Rousseau –aun con las serias reservas que el cristianismo romano genera al autor de las *Confesiones*–, es decir: uno de los principales representantes del *ágape* y un autor ligeramente adelantado a la *fraternité révolutionnaire*, que ven en la voluntad –la de Dios el primero, la general el segundo; los dos con la vista sobre el gobierno– un punto clave de sus respectivas realidades políticas. Hacia 1312, Dante escribe: “La unidad de la voluntad, que sabemos que se da por el movimiento uniforme, es la raíz de la concordia o la concordia misma”, una frase que bien podría haber salido de la pluma de Rousseau, que, en 1762, alega que “par la même raison que la souveraineté est inalienable, elle est indivisible. Car la volonté est générale (...), ou elle ne l'est pas (...) Est toujours droite et tend toujours à l'utilité publique” (Libro 2, Capítulos 2 y 3) [“Por la misma razón que la soberanía es inalienable, es indivisible. Porque la voluntad es general (...), o no es (...) Es siempre recta y tiende siempre a la utilidad pública”, trad. prop.] Finalmente, no sorprende que el líder de la *Montagne*, lector de Rousseau, se pregunte durante el juicio del rey: “Pourquoi ce que le bon sens du peuple décide aisément, se change-t-il, pour ses délégués, en problème presque insoluble? Avons-nous le droit d'avoir une volonté contraire à la volonté générale, et une sagesse différente de la raison universelle?” [“¿Por qué lo que el buen sentido del pueblo decide fácilmente, se vuelve, por sus delegados, en un problema irresoluble? ¿Tenemos el derecho de tener una voluntad contraria a la voluntad general y una sabiduría diferente a la razón universal?”, trad. prop.] Dante ALIGHIERI: *Monarquía* (1312), est. prel., trad. y not. de Laureano Robles Carcedo y Luis Frayle Delgado, Tecnos, Madrid, 2004 [segunda edición, 2009], p. 34; Jean-Jacques ROUSSEAU: *Du contrat social... Op. cit.*, pp. 139 y 145 y Maximilien ROBESPIERRE: “Sur le jugement du roi” (1792), en *Œuvres de Maximilien Robespierre* (Tome IX: Discours, 4<sup>e</sup> Partie, Septembre 1792-27 Juillet 1793)... *Op. cit.*, p. 127.

<sup>2</sup> Jules MICHELET: *Historia de la Revolución francesa* (Volumen 1) (1847), trad. y pról. de 1898 de Vicente Blasco Ibáñez, actualización, trad. y corrección de Juan Manuel Ibeas, Ikusager, Vitoria-Gasteiz, 2008, p. 75.

<sup>3</sup> Fuera de Grecia y de la Biblia, es fama que Rómulo se venga de Remo por no respetar los surcos que había arado en lo alto del monte Palatino y que perfilaban los límites de Roma, pasando a ser el único rey de la ciudad.

<sup>4</sup> Unas palabras de Plutarco, que pensaba que en sus días “el amor fraterno (...) [era] tan escaso como el odio de hermanos en tiempos antiguos” (*Sobre el amor fraterno*, 1C, 479), podrían ilustrar dichos relatos: “Los mayores, generalmente por estimar justo el mandar siempre a los más jóvenes, precederles y tener más en toda clase de fama y de poder, se hacen pesados y enfadosos; los jóvenes a su vez, mostrándose revoltosos y atrevidos, se ejercitan en despreciarlos y empequeñecerlos. Por eso los últimos, en la idea de ser desdeñados y apartados, huyen sus consejos y los consideran con desagrado; los otros, aun apegados siempre a su superioridad, temen el progreso de aquéllos como su propia destrucción” (16F, 486-487). PLUTARCO: *Obras morales y de costumbres*

El logro de una situación más próspera, pasión que late en el rencor de Caín y en el de los hermanos de José, es uno de los rasgos heredados por la versión revolucionaria de la *fraternité*. Los líderes de la *Montagne* y los del socialismo científico la izan con el propósito de aliviar a las clases populares de sus respectivas situaciones de vulnerabilidad, un proceso que, en el primer caso, se pone en práctica contra el régimen feudal; y, en el segundo, contra el del capital: en el siglo XVIII, los rivales son la familia real y los privilegios; en el XIX, “die besitzenden Klassen”<sup>1</sup>. Lejos de aspirar a ganarse la gracia del padre –Yahvé y Jacob no son el rey de Francia y el patrón<sup>2</sup>–, los hermanos luchan por sacarle de su onerosa posición, de ahí que la *fraternité* no logre eludir la violencia<sup>3</sup>: el proceso revolucionario y popular en el país galo se protege con el *Tribunal révolutionnaire* y con guillotinas en las plazas, de la misma forma que, años después, la dictadura revolucionaria y proletaria es el período al que habría de seguir la sociedad comunista.

Ya que el vínculo que une a los hermanos revolucionarios es el litigio con el poder del progenitor –“Un modo de dividir lo que pertenece al padre”, al decir de Jesús Ibáñez (1928-1992)–<sup>4</sup>, origen de su opresión<sup>5</sup>, la liberación es la gran promesa de la *fraternité*.

---

(Moralía, 7), introd., trad. y not. de Rosa María Aguilar, rev. de Jorge Bergua Caverio, Gredos, Madrid, 1995, pp. 162 y 183-184.

<sup>1</sup> [“Las clases propietarias”, trad. prop.] Karl MARX: “Der Bürgerkrieg in Frankreich. An die Mitglieder der Internationalen Arbeiterassoziation in Europa und den Vereinigten Staaten” (1871), en Karl MARX y Friedrich ENGELS: *Werke* (Band 17), ed. del Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Dietz, Berlín, 1962, p. 337.

<sup>2</sup> “La fraternidad, o el hecho de que los individuos libres e iguales son hijos de un mismo padre déspota, es precisamente lo que les une contra él y lo que les impulsa a destituirlo e instaurar un nuevo orden social y político. La fraternidad impulsa la desobediencia al padre. A través de ella, los individuos se descubren a sí mismos como libres e iguales”. Ángel PUYOL: *El derecho a la fraternidad...* *Op. cit.*, p. 58.

<sup>3</sup> El mismo proceso se repite en las fraternidades, es decir, “the small associations (communities) in which fellowship is close and brother can know and assist his brother, almost as if they were family members” [“Las pequeñas asociaciones (comunidades) en las que el compañerismo es próximo y el hermano puede saber y ayudar a su hermano, prácticamente como si fueran miembros de una familia”, trad. prop.], en palabras de Carole Pateman. Por ello, Ángel Puyol alerta de que “la reducción de lo fraterno a lo comunitario deberíamos llamarla confraternidad y distinguirla claramente de la fraternidad política. La confraternidad es un modo de asociación históricamente específico e institucionalizado, basado en el parentesco, la amistad o los intereses comunes de un determinado grupo (...) Aunque la fraternidad presupone la existencia de un colectivo, en su interpretación política se refiere única y exclusivamente a un colectivo político. La fraternidad política es una metáfora para entender y expresar un tipo específico de relación política y jurídica fraternal que *deberían* tener los miembros de una comunidad política (...) La fraternidad comunitaria o confraternidad es, por definición, excluyente, y la voluntad quimérica de que todos los seres humanos confraternicen entre sí tan solo se puede llevar a cabo a través de la imposición, lo que convierte a esa empresa en una tarea peligrosa”. Carole PATEMAN: *The Sexual Contract*, Thirtieth Anniversary Edition, Polity Press, 1988 [2018], p. 81 y Ángel PUYOL: *El derecho a la fraternidad...* *Op. cit.*, pp. 71, 72 y 77. Énfasis de Puyol.

<sup>4</sup> “La igualdad entre los hermanos es una nivelación en la presencia de un padre: un modo de dividir lo que pertenece al padre”. Jesús IBÁÑEZ: “Libertad, igualdad, solidaridad” (1992), en *A contracorriente*, introd. de Alfonso Ortí, Fundamentos, Madrid, 1997, p. 41.

<sup>5</sup> Así la sororidad: “La sororidad, como concepto político, tendría la capacidad de hermanar a las mujeres en la conciencia de una lucha común contra la sociedad patriarcal (...) También mantendría el espíritu emancipador de la fraternidad, pero aplicado exclusivamente a la liberación de las cadenas del patriarcado. Si la fraternidad

He ahí la razón de que, según Antoni Domènech, sea “la consigna que unifica programáticamente las exigencias de libertad e igualdad de las muy heterogéneas poblaciones trabajadoras”<sup>1</sup>, desde *le menu peuple* del *Ancien régime* al Cuarto estado<sup>2</sup> del *Nouveau*; o desde “the repressed and persecuted, the exploited and humiliated, whom the eighteenth century called the unfortunates, *les malheureux*”, a los que en el siglo XIX son “the wretched, *les misérables*”<sup>3</sup>, al decir de Hannah Arendt; grupos que Walter Benjamin aún en su *kämpfende, unterdrückte Klasse selbst*, “la clase oprimida que lucha” (XII)<sup>4</sup>.

Ya vemos que la *fraternité* oscila entre dos polos: el primero, el vínculo de los hermanos, su punto de partida; y, el segundo, el “ideal político”<sup>5</sup> portador de una “radicalidad emancipatoria”<sup>6</sup>, su significado político –un rasgo que hace de ella una vigorosa metáfora, según podremos ver después–. A sabiendas de que son arduamente separables, es oportuno que opongamos la *fraternité* en su versión revolucionaria al *ágape*; ello nos ayudará a saber cuáles son los rasgos que la primera hereda del segundo y cuáles no.

En primer lugar, la *fraternité révolutionnaire* adopta del *ágape* su vocación prospectiva: de la misma forma que el primero aguarda la vuelta de Jesús a fin de verse plenamente realizado, la segunda pone su fe en que un día, generalmente por venir, no solo va a ser lograda, sino prolongada en el tiempo. Ello es resultado, a su vez, de una segunda similitud: el *ágape* y la *fraternité* no vencen con la rapidez y la profundidad precisas, y de una oposición: el amor cristiano se eleva al cielo, por lo que si no prospera en el reino cismundano lo hará en el de Dios; no así la *fraternité*, que viene a ser un logro político secolar. En tercer lugar, los dos cuentan con poder universalizarse: ya vimos cuáles eran, al respecto, las dos posturas en el cristianismo –el proselitismo de la fe o el principio *ante saecula*, según el cual todos los seres humanos son hijos de Dios, *ergo* hermanos–; dos de

---

une a los hermanos contra el padre déspota la sororidad une a las hermanas contra el padre, los hermanos y los hijos varones déspotas”. Ángel PUYOL: *El derecho a la fraternidad...* *Op. cit.*, p. 60.

<sup>1</sup> Antoni DOMÈNECH: *El eclipse de la fraternidad...* *Op. cit.*, p. 85.

<sup>2</sup> *Il Quarto Stato*, del que adoptamos la expresión, es un lienzo pintado en 1901 por Giuseppe Pellizza da Volpedo (1868-1907) que plasma la celebración de una huelga obrera en Italia. Posteriormente, Ferdinando Cambo, un paisano del pintor, publicó en 1970 un libro titulado *Il Quinto Stato* sobre el campesinado.

<sup>3</sup> [“Los reprimidos y perseguidos, los explotados y humillados, aquellos a los que el siglo XVIII llamó los desafortunados, *les malheureux*”, “Los misérables, *les misérables*”, trad. prop.] Hannah ARENDT: “On Humanity in Dark Times: Thoughts about Lessing” (1959), trad. de Clara y Richard Wiston, en *Men in Dark Times...* *Op. cit.*, p. 14.

<sup>4</sup> Walter BENJAMIN: *Sobre el concepto de historia*, en *Obras. Libro I (Volumen 2)*... *Op. cit.*, p. 313.

<sup>5</sup> Ángel PUYOL: *El derecho a la fraternidad...* *Op. cit.*, p. 50.

<sup>6</sup> María Julia BERTOMEU: “El concepto de solidaridad y su multiplicidad semántica. A la memoria de Antoni Domènech”, *Éndoxa. Series Filosóficas*, Número 41 (2018), p. 225.

los adalides de la *fraternité révolutionnaire*, por su lado, dicen que “le peuple français se déclare l’ami de tous les peuples”<sup>1</sup> y aspiran a “affranchir le genre humain par le glorieux exemple de ma patrie!”<sup>2</sup>. Además, los dos son vectores de igualación y de unión: el *ágape*, al girar sobre una fe común y una sola filiación; la *fraternité révolutionnaire*, al poner el foco sobre las clases vulnerables. La salvedad es que, al tiempo que el primero gusta de vencerse a la paternidad de Dios<sup>3</sup>, la segunda es un levantamiento contra las servidumbres<sup>4</sup>; a resultas de lo cual, el *ágape* resta poder a los cristianos y la *fraternité* se propone darlo a los débiles. En último lugar, probablemente lo más claro: los dos eligen el vínculo de la hermandad: el cristianismo, ya lo hemos explicado, porque *ágape* era una voz griega calma y libre de pasiones –no así *érōs* y *philia*–; y el principio revolucionario porque los *fratres*, salvando la presencia de primogénitos y benjamines, parten de una precaria situación de igualdad<sup>5</sup>, sea la falta de presencia política, sea la pobreza –de ahí

<sup>1</sup> [“El pueblo francés se declara amigo de todos los pueblos”, trad. prop.] Louis Antoine de SAINT-JUST: “Essai de Constitution” (1793), en *Œuvres de Saint-Just*, ed. de Adolphe Havard, Prévot, París, 1834, p. 111.

<sup>2</sup> [“¡Liberar al género humano con el glorioso ejemplo de mi patria!”, trad. prop.] Maximilien ROBESPIERRE: “L’organisation des Gardes Nationales” (1790), en *Œuvres de Maximilien Robespierre* (Tome VI. Discours, 1<sup>re</sup> Partie, 1789-1790), ed. dirigida por Marc Bouloiseau, Georges Lefebvre y Albert Soboul con el concurso del Centre National de la Recherche scientifique, Presses Universitaires de France, París, 1950, p. 633.

<sup>3</sup> Al respecto, sirvan unas ilustrativas palabras de Nicolás de Cusa (1401-1464): “Tú [, Dios,] eres igualmente padre de todos y de cada uno. Pues en efecto cada uno dice que tú eres nuestro padre. El amor paterno abarca a todos y cada uno de los hijos. El padre ama a todos los hijos de tal modo que ama a cada uno de ellos en particular, porque él es padre tanto de todos como de cada uno. Ama a cualquiera de los hijos de manera tal que cada hijo piensa que él es preferido a todos los demás” (Capítulo VIII, 27). Nicolás de CUSA: *La visión de Dios* (1453), trad. e introd. de Ángel Luis González, EUNSA, Pamplona, 2009, pp. 85-86.

<sup>4</sup> Ello no significa que la fraternidad cristiana no pueda ser el puntal que vertebró un proceso de liberación. Valga recordar la alocución de Martin Luther King Jr. (1929-1968), junto al Lincoln Memorial, el 28 de agosto de 1963 –según el calendario juliano, día del 135 aniversario de su admirado Lev N. Tolstói–: “Now is the time to lift our nation from the quicksands of racial injustice to the solid rock of brotherhood” [“Es el momento de elevar a nuestra nación desde las arenas movedizas de la injusticia a las sólidas rocas de la hermandad”] La fe del pastor en su lucha a favor de los *Civil Rights* le urge a lograr “a beautiful symphony of brotherhood” [“Una hermosa sinfonía de hermandad”]: “With this faith we will be able to work together, to pray together, to struggle together, to go to jail together, to stand up for freedom together, knowing that we will be free one day” [“Con tal fe, seremos capaces de trabajar juntos, de rezar juntos, de luchar juntos, de ir juntos a la cárcel, de levantarnos juntos por la libertad, sabiendo que un día seremos libres”] El propósito de King es que, al final, “the sons of former slaves and the sons of former slave owners” [“Los hijos de los antiguos esclavos y los antiguos hijos de los esclavistas”] puedan sentarse juntos y en paz “at a table of brotherhood” [“En la mesa de la hermandad”, trad. prop.] Martin L. KING: “The Full Text of the ‘I Have a Dream’ Speech”, en “*I Have a Dream*”. *A 50th Years Testament to the March that Changed America*, Pearson Education, New Jersey, 2014, pp. 183, 185 y 186.

<sup>5</sup> Un principio al que Wilson C. McWilliams (1933-2005) se opone, ya que, según él, la fraternidad no significa igualdad: “All kinship terms, however, imply equality within the class of relations involved; all father are equal in being fathers (...) For that very reason fraternity implies, not ‘equality’, but common inferiority and obligation to parents. The single kinship term which suggests liberty and equality had already been discovered by the kin-conscious monarchs of Europe: the term is ‘cousin’. All cousins are equal, and none share parents, which leaves each cousin ‘free’ in relation to every other” [“Todos los lazos de parentesco implican igualdad dentro de la clase de relaciones involucradas: todos los padres son iguales en que son padres (...) Por dicha razón, la fraternidad implica no ‘igualdad’, sino inferioridad común y obligación hacia los padres. El único lazo de parentesco que sugiere libertad e igualdad ya había sido hallado por los reyes de Europa conscientes del parentesco: el término es ‘primo’. Todos los primos son iguales y no comparten padres, lo que deja a cada primo libre en relación con el resto”, trad. prop.] Wilson Carey MCWILLIAMS: *The Idea of Fraternity in America*, University of California Press, California, 1974, p. 4.

que Núria Estrach plantea que la “particularidad” de la fraternidad es que los “miembros de la familia (...) se igualan racionalmente ante la violencia del orden establecido”<sup>1</sup>—.

Según es sabido, la *fraternité* es el tercer elemento del lema presentado por un joven político *montagnard*, Maximilien Robespierre (1758-1794), al final de una ponencia sobre la organización de las Gardes Nationales, pronunciada el 18 de diciembre de 1790 en presencia de la Société des Amis de la Constitution —una alocución que volveremos a visitar—. A lo largo del presente capítulo, explicaremos de qué forma la *fraternité* se relaciona con los dos principios que, junto a ella, protagonizan, aún hoy, el lema de la República Francesa: la libertad y la igualdad<sup>2</sup> —las tres “hermanas inmortales”<sup>3</sup>, en palabras de Louis Blanc (1811-1882)—, con un relato que dé cuenta de las dos principales fuerzas que, en clave política, posee la *fraternité révolutionnaire*: la igualación y la unión.

Por ello, es oportuno aludir a un primer movimiento, republicano<sup>4</sup>, en el que la protagonista es la igualación, presente durante el proceso revolucionario gracias, principalmente, a la *Montagne*: “Vous paroissiez préférer le pouvoir, et nous l'égalité”<sup>5</sup>,

<sup>1</sup> Y sigue: “La unión fraternal (...) viene dada (...) por la naturaleza política que nace contra la violencia del poder soberano, la ley dominante y la censura que le acompaña, o sea la fuerza colectiva contra la negación de la realidad que escapa a dicha ley. Por consiguiente su especificidad alude a un plan de igualdad en el campo de batalla, donde se debate aquí el carácter político de la fraternidad”. Núria ESTRACH MIRA: “La eficacia política de la fraternidad”, *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, Suplemento 7, (2018), p. 47.

<sup>2</sup> Adelantamos una respuesta, la de Charles Renouvier (1815-1903), que en 1848 dice que la *fraternité* es el elemento que regula la presencia —peligrosa si es única— de la libertad y de la igualdad. De sus palabras se coliga que juntas darían lugar a un espacio político óptimo: “S'il n'y avait que liberté, l'inégalité irait toujours croissante et l'État périrait par l'aristocratie; car les plus riches et les plus forts finiraient toujours par l'emporter sur les plus pauvres et les plus faibles. S'il n'y avait qu'égalité, le citoyen ne serait plus rien, ne pourrait plus rien par lui-même, la liberté serait détruite et l'État périrait par la trop grande domination de tout le monde sur chacun. Mais, la liberté et l'égalité réunies composeront une République parfaite, grâce à la fraternité. C'est la fraternité qui portera les citoyens réunies en Assemblée de représentants à concilier tous leurs droits, de manière à concilier tous leurs droits, de manière à demeurer des hommes libres et à devenir, autant qu'il est possible, des égaux” [De haber solo libertad, la desigualdad aumentaría a diario y el Estado será víctima de la aristocracia, porque los más ricos y fuertes serán siempre prioritarios, no así los más pobres y débiles. De haber solo igualdad, el ciudadano no será más que nada, no podrá hacer nada por sí mismo, la libertad sería eliminada y el Estado sería víctima de la excesiva dominación de todos sobre cada uno. Mas la libertad y la igualdad juntas, gracias a la fraternidad, darán lugar a una República perfecta. Es la fraternidad la que permitirá a los ciudadanos reunirse en la Asamblea de representantes y conciliar sus derechos, ser hombres libres y, en lo posible, iguales”, trad. prop.] Charles RENOUVIER: *Manuel républicain de l'homme et du citoyen*, Pagnerre, París, 1848, p. 25.

<sup>3</sup> Louis BLANC: *Organisation du travail* (1839), Au bureau de la Société de l'industrie fraternelle, París, 1848, p. 16; *ap.* Jesús GONZÁLEZ AMUCHASTEGUI: “Libertad, igualdad, fraternidad en el socialismo jacobino francés (1830-1848)”, *Anuario de filosofía del derecho*, Número 6 (1989), p. 146.

<sup>4</sup> Unas líneas de Ángel Puyol sintetizan lo que vamos a plantear en las siguientes páginas: “En el período revolucionario francés, la fraternidad se identificó con la forma republicana de hacer política, es decir, con la democracia y el uso de las instituciones para evitar que nadie dominase a nadie, que nadie quedase excluido de los derechos políticos y sociales”. Ángel PUYOL: *El derecho a la fraternidad...* *Op. cit.*, p. 28.

<sup>5</sup> [“Ustedes parecen preferir el poder, y nosotros la igualdad”, trad. prop.] Maximilien ROBESPIERRE: “Response de Maximilien Robespierre a l'accusation de J. B. Louvet ” (1792), en *Œuvres de Maximilien Robespierre* (Tome VI. Discours, 1<sup>re</sup> Partie, 1789-1790)... *Op. cit.*, p. 85.



dice *L'Incorruptible* a Jean-Baptiste Louvet (1760-1797) y al resto de los seguidores de Jacques Pierre Brissot (1754-1793) el 5 de noviembre de 1792. Robespierre y los suyos se vuelcan al logro de la *fraternité*, un *ideal político* que exige la orquestación de “un espacio público democrático sin ningún tipo de exclusión y presidido por la equidad en la distribución de cargas y los beneficios de la sociedad”<sup>1</sup>; una gesta que, a raíz de la oposición que genera, sale airosa, mas solo por un tiempo. Y pagando un alto precio.

Después del golpe del 9 Termidor del Año II, la *fraternité* ve seriamente lastradas sus posibilidades de volver a su versión *montagnard*, de ahí que, sin perder de vista la igualdad, se pongan en práctica vías alternativas, de las que visitaremos tres: primero, en 1824, Ludwig van Beethoven (1770-1827) presenta la *Novena*, con la que la *fraternité* gana visos pacifistas —una propuesta de igualdad *qua* seres humanos en la *Weltbürgertum*, la República cosmopolita de raíz ilustrada—; Étienne Cabet (1788-1856) opta luego por levantar en Estados Unidos la ciudad con la que había soñado en *Viaje a Icaria*, un popular libro del género utópico publicado en 1840, en el que la *fraternité* ostentaba todo el protagonismo —igualdad *qua icariens*—; Louis Blanc, por último, la iza en el Estado con el propósito de garantizar a la población gala sus oportunidades de vida —igualdad *qua classes ouvrières*—.

Blanc, presente en el *Gouvernement provisoire* de la Segunda República Francesa, recupera la *fraternité* en una época en la que ya ha perdido la potencia de días pasados.

Es por ello que luego se produce un segundo movimiento, socialista, de unión. De la misma forma que la igualación es respaldada por Robespierre y los jacobinos, el gran responsable del giro hacia la unión es Karl Marx (1818-1883) —y, a su lado, Friedrich Engels (1820-1895)—. Los autores de *El manifiesto comunista* piensan que la *fraternité* ha de ser el puntal de la unidad de “der Arbeiterklasse”<sup>2</sup>, en lucha por su liberación. Ahí se produce un cambio de signo: del vertical —privilegiados y vulnerables, progresivamente igualados—, al horizontal —los obreros, unidos por un *ethos* fraternal contra *die besitzenden Klassen*—. Dicho lo cual, después veremos que el fin de la revolución proletaria es la

<sup>1</sup> Ángel PUYOL: *El derecho a la fraternidad...* Op. cit., p. 58.

<sup>2</sup> [“La clase trabajadora”, trad. prop.] Karl MARX: “Erste Adresse des Generalrats über den Deutsch-Französischen Krieg” (1870), en Karl MARX y Friedrich ENGELS: *Werke* (Band 17)... Op. cit., p. 3.

eliminación de las clases, una suerte de igualdad plena, de ahí que la unión, la ruta por la que optan Marx y Engels, no ignora el propósito que había planteado la *Montagne*.

Igual que la unión predicada por Marx y Engels es, en parte, una respuesta a la pérdida de vigor que padece la *fraternité révolutionnaire* después del verano de 1794; la respuesta al fracaso de la unión es la proyección *sine die* de la *fraternité*, que se pierde en la posteridad, sin posibilidades verosímiles de ser alcanzada. Aún en el siglo XIX, Mijaíl A. Bakunin (1814-1876) aplaza el eventual alumbramiento político de la *fraternité*, una postura en la que, varios lustros después, profundizan Simone Weil y Jean-Paul Sartre.

Finalmente, responder a la cuestión de la libertad nos exige volver a Arendt. A raíz de sus estudios sobre las revoluciones del siglo XVIII en Estados Unidos y en Francia, la autora de *Los orígenes del totalitarismo* advierte, en primer lugar, que “the most challenging consequence” de las mismas es “the idea of equality”, según la cual “nobody should be a master and nobody a servant”<sup>1</sup>; y, en segundo, que “the actual content of freedom (...) is participation in public affairs, or admission to the public realm”<sup>2</sup>. Y a pesar de que varios hay autores y políticos que durante la Revolución gala se posicionan a favor de dicha premisa —después podremos ver el vigor del primer *élan* democrático de Robespierre<sup>3</sup>—, la pensadora sospecha que la presencia de la *fraternité* es peligrosa:

It is as if under the pressure of persecution the persecuted have moved so closely together that the interspace which we have called world (and which of course existed between them before the persecution, keeping them at a distance from one another) has simply disappeared<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> [“La consecuencia más desafiante”, “La idea de la igualdad”, “Nadie debería ser el amo o el sirviente de nadie”, trad. prop.] Hannah ARENDT: “Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought”, en *Thinking without Banister...* *Op. cit.*, pp. 17-18.

<sup>2</sup> [“El verdadero contenido de la libertad (...) es la participación en los asuntos públicos o la admisión en la arena pública”, trad. prop.] Hannah ARENDT: *On Revolution...* *Op. cit.*, p. 25.

<sup>3</sup> Al respecto, Robespierre dice ser republicano, mas “preferiría ver una asamblea representativa popular y ciudadanos libres y respetados con un rey antes que a un pueblo esclavizado y degradado bajo la fusta de un senado aristocrático y un dictador. Cromwell no me gusta más que Carlos I (...) ¿Reside la solución al gran problema social en el término república o monarquía?” Maximilien ROBESPIERRE: *Œuvres* (Volumen I), p. 9; *ap.* Peter MCPHEE: *Robespierre. Vida de un revolucionario* (2012), trad. de Ricardo García Pérez, Península, Barcelona, 2013, pp. 200-201. Énfasis en el original.

<sup>4</sup> [“Es como si, bajo la presión de la persecución, los perseguidos se hubieran aproximado tanto al interspacio que hemos llamado mundo (y que, por supuesto, existía entre ellos antes de la persecución, manteniéndolos a distancia unos de otros) que, simplemente, ha desaparecido”, trad. prop.] Hannah ARENDT: “On Humanity in Dark Times: Thoughts about Lessing”, en *Men in Dark Times...* *Op. cit.*, p. 13.

De ello se colige que la práctica de la libertad, viable en el espacio político que la *fraternité* extingue, se vería gravemente lesionada, ya que, según ella, la “Politik entsteht in dem Zwischen-den-Menschen”<sup>1</sup>, por lo que el agotamiento de dicho espacio –véanse las posibles consecuencias de la igualación y de la unión– vedaría la libertad *à la* Arendt<sup>2</sup>.

Varios pensadores han dicho, en repetidas oportunidades, que la *fraternité* es, sobre todo, un símbolo<sup>3</sup>, un punto que ya hemos avanzado y del que cabe dar cuenta, solo sea presentando las opiniones de tres estudiosos y la relación que guardan con el capítulo.

El primero es Thierry Ménissier, un profesor que opina que la *fraternité* no es más que *un symbole* vinculado al republicanismo. Según el autor galo, la misma es la “pièce majeure d’un dispositif de théorie pratique visant à présenter comme nécessaire l’adhésion commune affective à un ensemble qui représente davantage que la somme des individus –la nation, la patrie, la culture nationale”<sup>4</sup>. Las palabras de Ménissier se orientan más a la “fraternité publique”<sup>5</sup>, cuya ausencia lamenta Jean-Jacques Rousseau en 1758, o aun a la “caridad civil”<sup>6</sup> y patriota sobre la que escribe Maurizio Viroli, que a la

<sup>1</sup> [“Política surge en el *entre-los-seres* humanos”, trad. prop.] Hannah ARENDT: *Was ist Politik?*... *Op. cit.*, p. 11. Énfasis de Arendt.

<sup>2</sup> En 1989, Domènech reprocha a Arendt haber separado “vida económico-social y vida política”, una crítica que sigue en 2004, cuando plantea que la pensadora representa a un grupo de “nostálgicos de una supuesta *vita activa* de las Repúblicas antiguas”, partidarios de una “visión pueril y ahistórica de la vida política”, una vez que “no parte de la *descripción* de una sociedad civil pugnazmente escindida en clases o grupos de intereses materialmente arraigados e históricamente cristalizados”. No ha de sorprender que la lectura de Domènech y de Arendt sobre los hechos que nos van a ocupar sean radicalmente opuestos. Antoni DOMÈNECH: *De la ética a la política. De la razón erótica a la razón inerte*, pról. de Jesús Mosterín, Crítica, Barcelona, 1989, p. 365 (n. 36) y Antoni DOMÈNECH: *El eclipse de la fraternidad*... *Op. cit.*, pp. 52-53. Énfasis de Domènech.

<sup>3</sup> Sobre lo mismo, *vid.* “La métaphore fraternelle. Du concept essentiellement incontesté aux sens contestés de la fraternité politique”, en Véronique MUNOZ DARDE: *La fraternité: un concept politique? Essai sur une notion de justice politique et sociale* (Tesis doctoral), Institute Universitaire Européen, Florencia, 1994, pp. 67-131.

<sup>4</sup> [“Pieza mayor de un dispositivo de teoría práctica con vistas a presentar como necesaria la adhesión común afectiva a una totalidad que representa más que la mera suma de individuos: la nación, la patria, la cultura nacional”, trad. prop.] Thierry MÉNISSIER: “République et fraternité. Une approche de théorie politique”, en Gilles BERTRAND, Catherine BRICE y Gilles MONTÉGRE (dirs.): *Fraternité. Pour une histoire du concept*, Les Cahiers du Crhipa, Número 20 (2012), p. 49.

<sup>5</sup> “Ah! Où sont les jeux et les fêtes de ma jeunesse? Où est la concorde des citoyens, où est la fraternité publique? Où est la pure joie et la véritable allégresse? Où sont la paix, la liberté, l’équité, l’innocence?” [“¡Ah! ¿Dónde están los juegos y las fiestas de mi juventud? ¿Dónde está la concordia de los ciudadanos, dónde está la fraternidad pública? ¿Dónde está la pura alegría y la verdadera alegría? ¿Dónde está la paz, la libertad, la equidad, la inocencia?”, trad. prop.] Jean-Jacques ROUSSEAU: *Lettre à d’Alembert sur les spectacles* (1758), ed. de Maximilien Fuchs, Textes littéraires français, Ginebra, 1948, pp. 178-179.

<sup>6</sup> “Los ciudadanos virtuosos no aniquilan las pasiones con la razón. Al contrario, hacen que prevalezca una pasión específica –la caridad civil– entre todos los demás sentimientos, intentando equilibrar la virtud cívica y el servicio a la república con la vida privada (...) Para el republicanismo clásico, el amor a la patria era una pasión y, de manera más precisa, un amor caritativo hacia la república (*caritas republicae*) y hacia los demás ciudadanos (*caritas civium*)”. Maurizio VIROLI: *Republicanism* (1999), pról. de Manuel Suárez Cortina con trad. de Romina di Carli y Marina López, Editorial de la Universidad de Cantabria, Santander, 2015, pp. 113 y 119.

revolucionaria: es claro que la *fraternité* se vincula con el republicanismo, y luego profundizaremos en ello, mas no solo de la forma planteada por el profesor Ménissier.

Fred E. Baumann, por su lado, plantea que el peso simbólico de la *fraternité* radica en que “invests the ties among unrelated humans with the power of natural brotherhood”, de forma que “identifies relations that are unbreakable precisely because they are unchosen with those that are merely chosen”, por lo que, en su opinión, la *fraternité* es siempre un “as if”<sup>1</sup>. Dejando a un lado lo oportuno que sería preguntarse si los lazos no elegidos son *unbreakable* —ya sabemos que las obras de Eurípides son una puesta en cuestión de tal punto de partida—, Baumann visita, y es probable que sin saberlo, dos principios de los que hemos dado cuenta en la primera parte: en primer lugar, igual que Hipólito dice a su padre que él es más que su amigo, en alusión a un valor superior al de la sola amistad, Baumann ve en los lazos de hermandad un vigor especial<sup>2</sup>; en segundo, dice que la *fraternité* es un *as if* uno amara, lo que recuerda al adagio de san Agustín: “Ama y haz lo que quieras”, y al de André Comte-Sponville: “Actúa como si amaras”. La *fraternité révolutionnaire* se sirve del recio vínculo de los hermanos, un gesto especialmente visible en las páginas de Robespierre y de Marx, que recuperan el *as if* propio del mismo: en el primer caso, con el propósito de rescatar políticamente a *le menu peuple*; y, en el segundo, con el de unir a *der Arbeiterklassen* en el logro de una sociedad comunista<sup>3</sup>.

Finalmente, Antoni Domènech, uno de los autores que la ha estudiado con mayor provecho y profundidad —y, por ello, el pensador que gozará de mayor presencia a lo

<sup>1</sup> [“Viste los lazos que unen a seres humanos ajenos con el poder de la hermandad (...) [La fraternidad] identifica relaciones que no pueden romperse precisamente porque no son elegidas con aquellas que simplemente sí lo son (...) [Es un] como si”, trad. prop.] Fred E. BAUMANN: *Fraternity and Politics. Choosing One's Brothers* (1998), Praeger, Londres, 1998, p. 2.

<sup>2</sup> No olvidemos las líneas en las que Cicerón opone la amistad al parentesco y opta por la primera: “Namque hoc praestat amicitia propinquitati, quod propinquitae benevolentia tolli potest, ex amicitia non potest: sublata enim benevolentia, amicitiae nomen tollitur, propinquitatis manet” (*De amicitia*, V, 19) [“En esto aventaja la amistad al parentesco, en que el afecto puede desaparecer de éste, pero no de aquélla: pues, suprimido el afecto, se destruye la amistad, mientras que el parentesco subsiste”] CICERÓN: *De amicitia... Op. cit.*, p. 32.

<sup>3</sup> Al mismo *as if*, por cierto, alude Giambattista Vico (1668-1744) en el año 1704, durante la cuarta de sus seis *Oraciones inaugurales*: “Sois hermanos [fratres], oyentes, y cultiváis ese parentesco civil [civilem adgnationem] con un amor verdaderamente fraterno [amore vere fraterno]. ¿Qué ocurre? (...) ¡Pues ese sentimiento, al que hago alusión, de fraternal afecto [fraterni amoris sensum], lo embota y entumece el ingente número de parientes consanguíneos [consanguineorum], tantos cuantos son los ciudadanos [civium]!” (IV) GIAMBATTISTA VICO: “Oraciones inaugurales” (1704), en *Obras. Oraciones inaugurales & La antiquísima sabiduría de los italianos*, ed., trad. y not. de Francisco J. Navarro Gómez, Anthropos, Barcelona, 2002, p. 40.

largo del capítulo—, plantea que la *fraternité* es una —la principal— de las imágenes familiares<sup>1</sup> que vuelven a leerse políticamente en el paso del siglo XVIII al XIX: “Las distintas metáforas de la *fraternité* forman parte de un amplio abanico de metáforas que conectan bidireccionalmente el ámbito privado de la familia y el ámbito público de la sociedad civil o política (el *oikos* y la *koinonía politiké*; la *domus* y la *res publica*; la familia y la vida civil y política)”, sin perder de vista que “incluso expresiones metafóricas que vinculan en la misma dirección estos dos dominios (...) pueden arraigar en metáforas conceptuales totalmente distintas”<sup>2</sup>. Domènech sabe que la fraternidad de Aspasia en Atenas o la de Pedro en Roma no podrían portar el mismo significado político que la *fraternité* republicana y plebeya de Robespierre en 1790 o la socialista y proletaria de Marx en 1848. Con razón dice el profesor Wilson C. McWilliams que la palabra *fraternity* es “a word which does not change, like and old law in new times, may change its meaning”<sup>3</sup>.

La que estudiamos en las siguientes páginas es la que, al decir de Domènech, ha sido izada “como consigna política de combate”<sup>4</sup>, principalmente por Robespierre y por Marx, una vez que sus versiones de la misma responden a *las exigencias de libertad e igualdad de las muy heterogéneas poblaciones trabajadoras*. El propósito de visitar las versiones *pacifique*, *utopique* y *réformiste* de Beethoven, Cabet y Blanc es plantear que, durante unos años, los que van del Directorio a la Segunda República, no es viable recuperar la *fraternité* como *consigna política de combate* —no de la forma en que la había practicado la *Montagne*—, hasta que Marx vuelve a situarla en primera línea. Una vez que el capítulo gira sobre la vertiente revolucionaria de la misma, es preciso que sean Bakunin, Weil y Sartre, tres pensadores

<sup>1</sup> Práctica que no se limita a la *fraternité*. En 1576, Jean Bodin había usado una metáfora familiar de signo opuesto con el propósito de legitimar al rey: “El hogar o la familia [la maison, ou famille], que es la verdadera imagen de la república [la vraye image de la Republique], solo tiene un jefe [chef]; por ello, un antiguo legislador, al ser importunado por alguien para que instituyese el estado popular en su país, le respondió que lo hiciese en su casa. Si, como ellos pretenden, es tan hermoso unir ciudadanos y ciudad tan estrechamente que de la ciudad resulte una casa [une maison] y de la república una familia [une famille], será preciso, en buena lógica, suprimir la pluralidad de jefes en que consiste el estado popular [estat populaire] y establecer un monarca [monarca], como verdadero padre de familia [comme vray père de famille]” (Libro VI, Capítulo IV). Más afín al presente capítulo son las palabras de Montesquieu: “Algunos han pensado que el Gobierno de uno solo [gouvernement d’un seul] era el más conforme a la naturaleza [le plus conforme à la nature], ya que ella estableció la patria potestad [le pouvoir paternel]. Pero este ejemplo no prueba nada, pues si la potestad de los hermanos [le pouvoir des frères], una vez muerto el padre, y la de los primos-hermanos, muertos los hermanos, tienen relación con el gobierno de muchos [gouvernement de plusieurs]” (Primera parte, Libro I, Capítulo III). Jean BODIN: *Los seis libros de la República...* Op. cit., p. 283 y MONTESQUIEU: *Del espíritu de las leyes...* Op. cit., p. 16.

<sup>2</sup> Antoni DOMÈNECH: “La metáfora de la fraternidad republicano-democrática revolucionaria y su legado al socialismo contemporáneo”, *Revista de Estudios Sociales*, Número 46 (agosto de 2013), p. 16.

<sup>3</sup> [“Una palabra que no cambia, igual que una ley antigua en tiempos nuevos, a lo mejor cambia de significado”, trad. prop.] Wilson Carey MCWILLIAMS: *The Idea of Fraternity in America...* Op. cit., p. 2.

<sup>4</sup> Antoni DOMÈNECH: *El eclipse de la fraternidad...* Op. cit., p. 115.

vinculados a los principios revolucionarios y que en 1790 o 1848 podrían haber visto en ella la “aspiración política y civil del pueblo llano a abandonar la vida civil subalterna y a disfrutar de la libertad y la igualdad”<sup>1</sup>, los que digan las últimas palabras al respecto.

La *fraternité révolutionnaire* es, en una palabra, una fuerza de liberación, primero de *le menu peuple* galo y luego del proletariado mundial respecto de sus situaciones de vulnerabilidad, que, siguiendo a Arendt, no sale victoriosa en su labor de procurarles la libertad. Es por ello que, posteriormente, la *fraternité* se pierde en el horizonte, donde seguirá siendo lo que siempre había sido: un próspero *ideal político* de arduo logro.

### § 1790, la «pasión de la igualdad»<sup>2</sup>

El amor a la República en la democracia es amor a la democracia,  
y éste es amor a la igualdad<sup>3</sup>

**Montesquieu**

En los dos movimientos que vamos a presentar se advierte una ardiente voluntad de emancipación: en el primer caso, que veremos a continuación, la misma cristaliza, según Domènech, en la “pretensión de universalizar la libertad republicana”, es decir, en la concesión de la ciudadanía y de plenos derechos políticos a sectores de población que aún no habían gozado de los mismos, lo que significa agotar “la configuración señorial, tutelar y paternalista característica de la sociedad civil europea del Antiguo Régimen”<sup>4</sup>. Es un proyecto que resulta especialmente loable en un país de raigambre monárquica<sup>5</sup> y

<sup>1</sup> Ángel PUYOL: *El derecho a la fraternidad...* Op. cit., p. 52.

<sup>2</sup> Es una fórmula de Pierre Leroux, que, en su escrito de agosto de 1832 dirigido a los políticos vaticina sagazmente los días venideros que habrá de ver su país y de los que hemos de dar cuenta puntualmente: “Al propagar la Ilustración solo se aumentará las necesidades legítimas del pueblo, y se encenderá cada vez más esa pasión de la igualdad que es la virtud de nuestra época”. Pierre LEROUX: “De la filosofía y del cristianismo. A los políticos” (1832), en *Carta a los filósofos, los artistas y los políticos...* Op. cit., p. 192.

<sup>3</sup> MONTESQUIEU: *Del espíritu de las leyes...* Op. cit., p. 53.

<sup>4</sup> Antoni DOMÈNECH: *El eclipse de la fraternidad...* Op. cit., p. 13.

<sup>5</sup> “En 1789 la tradición republicana en Francia era muy débil: todo el sentimiento nacional existente estaba relacionado con las tradiciones y la *grandeur* de la monarquía, y los republicanos militantes era una exigua minoría”. Biancamaria FONTANA: “La democracia y la Revolución francesa”, en John DUNN (dir.): *Democracia. El viaje inacabado (508 a. C. – 1993 d. C.)...* Op. cit., p. 131.

cuya proliferación ha de agradecerse a los *montagnards* —unos “desorganizadores que desean nivelarlo todo”<sup>1</sup>, al decir de Brissot— y a su gobierno revolucionario popular.

Dicha pretensión, además, supone un cambio en la significación de la vieja fraternidad cristiana: de la misma forma que Pablo y Pedro habían predicado la sumisión a los poderes<sup>2</sup> en virtud de la misma —“Sométanse todos a las autoridades constituidas [Πᾶσα ψυχὴ ἐξουσίαις ὑπερεχούσαις ὑποτασσέσθω] (...) el que ama al prójimo ha cumplido la ley [ἀγαπῶν τὸν ἕτερον νόμον πεπλήρωκεν]” (Romanos 13: 1 y 8), dice el primero; “Sed sumisos [ὑποτάγητε] (...) amad a los hermanos [ἀδελφότητα ἀγαπάτε]” (1 Pedro 2: 13 y 17)<sup>3</sup>, sigue el segundo<sup>4</sup>—, a partir de 1790 la *fraternité* representa el deseo “de elevar también a la «canalla» a la plena condición de ciudadanos”<sup>5</sup>, un logro que ha de practicarse forzosamente en oposición al poder vigente, de ahí su signo revolucionario.

Donde el cristianismo se solaza en la paternidad divina (Mateo 6: 6, Juan 14: 23 1 Juan 3) y en el sometimiento a las autoridades<sup>6</sup>, los sucesos políticos de finales del siglo

<sup>1</sup> Ap. Peter MCPHEE: *La Revolución francesa, 1789-1799. Una nueva historia* (2002), trad. de Silvia Furió, Austral, Barcelona, 2003 [cuarta impresión, 2015], p. 131.

<sup>2</sup> Qué sorprendentes les habrían sonado a Pedro y Pablo las palabras con las que Dante, doce siglos después, plantea que el poder político ha de vencerse al religioso: “El César (...) debe guardar reverencia a Pedro, como el hijo primogénito debe reverenciar a su padre: para que, iluminado con la luz de la gracia paterna, irradie con mayor esplendor sobre el orbe de la tierra, a cuya cabeza ha sido puesto por solo Aquél que es el único gobernador de todas las cosas espirituales y temporales”. Dante ALIGHIERI: *Monarquía...* Op. cit., p. 126.

<sup>3</sup> *Biblia de Jerusalén...* Op. cit., pp. 1667-1668 y 1791.

<sup>4</sup> Vale la pena leer unas palabras de Domènec al respecto de las epístolas de Pedro y Pablo: en la cultura helenística que surge después del fallecimiento de Alejandro Magno, “ser «libre» es someterse de grado al *despotós*, aceptar con tranquilidad la *douleia*, la dominación (...) y resignarse a la propia condición de *doulós*, de esclavo o de súbdito; y muchos reyezuelos helenísticos se han llamado a sí mismos *philantropós*, amigo de los hombres, como a muchos esclavos helenísticos se les puso el nombre de *Philodespotós*, amigo de su amo (...) [Lo que Pedro y Pablo piden a sus lectores es]: amad a todos como hermanos y particularmente a vuestros amos, sed *philodespotós*”. Antoni DOMÈNECH: “Cristianismo y libertad republicana. Un poco de historia sacra y un poco de historia profana”, *La balsa de la Medusa*, Número 51-52 (1999), pp. 10-11.

<sup>5</sup> Antoni DOMÈNECH: *El eclipse de la fraternidad...* Op. cit., p. 13.

<sup>6</sup> Postura que genera una pérdida de libertad, de ahí la crítica de Niccolò Machiavelli, quien, en punto a la religión cristiana, dice: “Meditando en qué consiste que los pueblos antiguos fueran más amantes de la libertad que los actuales, creo que procede del mismo motivo que hace ahora a los hombres menos fuertes, cual es la diferencia de educación, fundada en la diferencia de religión. Enseñando la nuestra la verdad y el verdadero camino, hace que se tengan en poco las honras de este mundo; pero los gentiles, estimándolas y considerándolas como el verdadero bien, aspiraban a ellas con mayor vigor y energía (...) La religión pagana solo deificaba a hombres llenos de gloria mundana, como los generales de los ejércitos y los jefes de las repúblicas, y la nuestra ha santificado más a los hombres humildes y contemplativos que a los de enérgica actividad. Además, coloca el supremo bien en la humildad, en la abnegación, en el desprecio de las cosas humanas, mientras la pagana lo ponía en la grandeza del ánimo, en la robustez del cuerpo y en cuanto podía contribuir a hacer los hombres fortísimos. La fortaleza de alma que nuestra religión exige es para sufrir pacientemente los infortunios, no para acometer grandes acciones” (Libro II, 2). Dos siglos después, Rousseau vuelve a visitar los vicios del cristianismo desde el mismo prisma que Machiavelli: “Mettez vis-à-vis [les chrétiens] d’eux ces peuples généreux que dévorait l’ardent amour de la gloire et de la patrie [les païens] (...) Les pieux chrétiens seront battus, écrasés, détruits, avant d’avoir eu le temps de se reconnemi (...) Les vrais Chrétiens sont faits pour être esclaves; ils

XVIII son, en parte, consecuencia de una voluntad de ruptura con el pasado, gesto que pasa, en palabras de Immanuel Kant, por “*el abandono por parte del hombre de una minoría de edad cuyo responsable es él mismo*”<sup>1</sup>. Y ello porque, digámoslo pronto, uno de los rasgos que se repiten en la fraternidad es la superación de versiones anteriores, de forma que la *fraternité* socialista de 1848 alterará la republicana de 1790 –a pesar de que las dos pertenecen a un mismo género, el revolucionario–, igual que la de 1790 había alterado la cristiana, su vetusta y principal referencia, con el propósito de poder ser ella misma.

### § Origen y variaciones del afán por la potestad

Padre, se non ti sdegni,  
mutato sei da quel che fosti in terra<sup>2</sup>

**Giacomo Leopardi**

Pierre Leroux opina que “en todas las épocas, en todos los sitios donde ha habido esclavitud, ha habido emancipaciones”<sup>3</sup>. Luego oiremos al socialismo plantear sus propios fines, pero ahora es posible ilustrar el curso del proceso republicano con dos voces procedentes del derecho romano, usadas por Domènech en su explicación del mismo: los que hasta la Revolución habían sido *alieni iuris*, personas sometidas a la voluntad de un segundo<sup>4</sup>, desde 1789 van a ver la posibilidad de ser *sui iuris*, es decir,

---

le savent et ne s'en émeuvent guère” (Libro IV, Capítulo 8) [“Poned cara a cara a [los cristianos con] esos pueblos generosos a los que devoraba el ardiente amor de la gloria y de la patria [los paganos] (...) Los piadosos cristianos serán vencidos, aplastados, destruidos antes de que les haya dado tiempo a ser reconocidos (...) Los verdaderos cristianos están hechos para ser esclavos, ellos lo saben y no les altera”. Y así John Stuart Mill, que sigue: “[Christianity] is, essentially a doctrine of passive obedience; it inculcates submission to all authorities found established; who indeed are not to be actively obeyed when they command what religion forbids, but who are not to be resisted, far less rebelled against, for any amount of wrong to ourselves” [“El cristianismo es, esencialmente, una doctrina de obediencia pasiva: inculca la sumisión a todas las autoridades establecidas, que no deben ser obedecidas activamente cuando ordenen lo que la religión prohíbe, pero que no deben ser resistidas (y mucho menos opuestas), por grande que sea el mal que cometan contra nosotros”, trad. prop.] Nicolás MAQUIAVELO: *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, en *Maquiavelo...* Op. cit., pp. 415-416; Jean-Jacques ROUSSEAU: *Du contrat social...* Op. cit., pp. 424-425 y John Stuart MILL: *On Liberty* (1859), en *On Liberty, Utilitarianism and Other Essays...* Op. cit., p. 49.

<sup>1</sup> Immanuel KANT: “Contestación a la pregunta: ¿qué es la Ilustración?” (1784), en *Kant II...* Op. cit., p. 3. Énfasis en el original.

<sup>2</sup> [“Padre, si no te indigna / ya no eres el que aquí en la tierra fuiste”] Giacomo LEOPARDI: *Cantos* (1835), en *Cantos. Pensamientos*, Edición bilingüe, trad. y pról. de Antonio Colinas, Galaxia Gutenberg y Círculo de Lectores, Barcelona, 2006, pp. 44 y 45.

<sup>3</sup> Pierre LEROUX: “De la filosofía y del cristianismo. A los políticos”, en *Carta a los filósofos, los artistas y los políticos...* Op. cit., p. 174.

<sup>4</sup> “Todos aquellos que dependían de los demás para poder vivir –criados, jornaleros, campesinos y, en general, todo tipo de pobres–, el 90% de la población francesa de finales del siglo XVIII”. Ángel PUYOL: “Libertad, igualdad, ¿y fraternidad?”, *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, Suplemento 7 (2018), p. 5.



amos de sí mismos. Aún sonaban frescas las palabras con que Rousseau había culpado duramente a los pueblos de su tiempo no de poseer esclavos, sino de serlo<sup>1</sup>. Siguiendo, una vez más, la lectura de Domènech —que, a su vez, sigue la clasificación elaborada por Montesquieu—, es una posibilidad que salta por tres frentes: los de la “esclavitud civil [l’esclavage civil]” (Tercera Parte, Libro XV, Capítulo I), la “servidumbre doméstica [servitude domestique]” (Tercera Parte, Libro XVI, Capítulo I) y la “servidumbre política [servitude politique]” (Tercera Parte, Libro XVII, Capítulo I)<sup>2</sup>, gracias a la oportunidad que se presenta de romper de una vez con las viejas *loi civile*, *loi de famille* y *loi politique*<sup>3</sup>:

La plena ciudadanía que prometió la democracia fraternal revolucionaria significaba la universalización de la libertad civil, la liquidación lo mismo de la *loi politique* que de la *loi de famille*, y por lo tanto, y potencialmente, el fin de todas las relaciones sociales de dependencia<sup>4</sup>.

Es así que los pasos se orientan al logro de una libertad republicana, un cambio de rumbo que precisa, en primer lugar, dar solución a los privilegios relacionados con “los títulos

<sup>1</sup> Leamos lo que plantea el autor ginebrino: “Quoi! la liberté ne se maintient qu’à l’appui de la servitude? (...) Tout ce qui n’est point dans la nature a ses inconvénients, et la société civile plus que tout le reste (...) Pour vous, peuples modernes, vous n’avez point d’esclaves, mais vous l’êtes; vous payez leur liberté de la vôtre. Vous avez beau vanter cette préférence, j’y trouve plus de lâcheté que d’humanité” (Libro III, Capítulo 15) [“¿Qué, acaso la libertad no se mantiene más que gracias a la servidumbre (...) Todo lo que no está en la naturaleza tienen sus inconvenientes, y la sociedad civil más que el resto (...) Vosotros, pueblos modernos, no poseéis esclavos, pero lo sois; pagáis su libertad con la vuestra. Gustáis de alabar esta preferencia; yo encuentro en ella más cobardía que humanidad”, trad. prop.] Jean-Jacques ROUSSEAU: *Du contrat social... Op. cit.*, p. 342.

<sup>2</sup> MONTESQUIEU: *Del espíritu de las leyes... Op. cit.*, pp. 270, 289 y 303.

<sup>3</sup> Es preciso poner en claro un punto. Montesquieu escribe que, al tiempo que las leyes políticas “aseguran la libertad [acquièrent la liberté]” a los seres humanos, son las civiles las que les garantizan “la propiedad [la propriété]” (Quinta parte, Libro XXVI, Capítulo XV). Al respecto, Domènech alega: “El significado político meramente defensivo de esa distinción, realizada bajo una monarquía absolutista sin fisuras aparentes, era manifiesto: asignando la «libertad» a la esfera «política», y la propiedad, a la esfera «civil», Montesquieu, al tiempo que arrancaba a la libertad del ámbito del individuo (regalándola al monarca), sentaba la posibilidad de un conflicto entre la ley del interés privado y un concepto de «libertad» circunscrito al orden estatal absolutista, y resolvía ese conflicto expulsando a la *loi politique* de la esfera de una *loi civile* encargada de ordenar y proteger todas las propiedades y todos los derechos adquiridos (los de las nuevas clases medias burguesas, ciertamente, pero también los de la nobleza y los del alto clero) (...) [Mas] en la mejor tradición del republicanismo antiguo, la democracia republicana jacobina (...) no acepta la distinción montesquieuana entre «ley política» y «ley civil». Los magistrados y los funcionarios públicos son meros agentes fiduciarios de la ciudadanía (del «pueblo soberano»); y por lo mismo, tienen que rendir cuentas y poder ser revocados sin otro motivo que el de la voluntad del pueblo soberano, articulado en una sociedad civil de libres e iguales (en tanto que recíprocamente libres); y por lo mismo, son unos ciudadanos más, hermanados con el resto”. MONTESQUIEU: *Del espíritu de las leyes... Op. cit.*, p. 549 y Antoni DOMÈNECH: *El eclipse de la fraternidad... Op. cit.*, pp. 79-80 y 86-87.

<sup>4</sup> Antoni DOMÈNECH: *El eclipse de la fraternidad... Op. cit.*, p. 103.

de rango social”<sup>1</sup>, pilar del “orden noble”<sup>2</sup> tan ferozmente vituperado por Emmanuel Sieyès (1748-1836) y rápidamente eliminados por la *Assemblée nationale* en el verano de 1790; y, en segundo, juzgar la figura del rey. Una vez que el logro clave de la libertad de signo republicano radica en no verse sometido al “poder arbitrario de otro hombre o de otros hombres”<sup>3</sup>, la familia real es, de repente, una presencia sospechosa en Francia: “La libertad del ciudadano muere por la simple existencia de ese poder inmenso y arbitrario (...) Su sola existencia convierte al ciudadano en siervo”<sup>4</sup>, en palabras de Viroli. Por ello, Luis XVI (1754-1793), después relegado a Luis Capeto —o a Luis a secas—, es la figura paterna y onerosa de la que el pueblo galo ha de liberarse<sup>5</sup>: “Volved a vuestro rey”, clama el propio Borbón, “él siempre será vuestro padre”<sup>6</sup>. El soberano “doit régner ou mourir”,

<sup>1</sup> “En esta fecha [1789, la ciudadanía] pasó a convertirse en el elemento más llamativo de la Revolución, simbolizada por la drástica decisión por parte de la Asamblea Nacional, en junio de 1790, de abolir los títulos de rango social, esto es, a partir de ese momento todos serían *citoyens* y *citoyennes* (aunque, en honor a la verdad, esta denominación solo fue muy utilizada durante un corto período en la etapa de mayor tensión política, en los años 1793-1794)”. Derek HEATER: *Ciudadanía: una breve historia* (2000), trad. de Jorge Braga Riera, Alianza, Madrid, 2007, p. 148.

<sup>2</sup> No es casual que el *abbé* aluda a los vínculos familiares: “Si en el orden privilegiado, siempre enemigo del Tercer Estado, tan solo se ve lo que puede verse, es decir, a los hijos del propio Tercer Estado, ¿qué decir de la parricida audacia con la que odia, desprecia y oprime a sus hermanos?”. Emmanuel SIEYÈS: “¿Qué es el Tercer Estado?” (1789), en *¿Qué es el Tercer Estado? Ensayo sobre los privilegios*, introd., trad. y not. de Marta Lorente Sariñena y Lidia Vázquez Jiménez, Alianza, Madrid, 1989 [segunda reimpresión, 2012], p. 96.

<sup>3</sup> Maurizio VIROLI: *Republicanism... Op. cit.*, pp. 41-42.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 42.

<sup>5</sup> La de Luis XVI no es el primer ni el único soberano que juega el papel de progenitor de sus gobernados en un gran país de Europa. En su estudio de las revoluciones inglesas del siglo XVII, el profesor Óscar Recio Morales alega que, después de la coronación de Jacobo I Estuardo (1566-1625) en 1603, la “centralidad y el reconocimiento de la preeminencia de la Corona inglesa en el conjunto de las islas británicas no fueron fáciles. Desde que en el siglo XVI las cortes europeas fueran menos itinerantes y cada vez más permanentes —por exigencia de una Administración en desarrollo—, la distancia entre el rey y los súbditos más alejados se convirtió en uno de los mayores desafíos para el monarca: si el soberano era el padre de todos sus súbditos —una metáfora utilizada en la época continuamente—, ¿cómo podía ser el páter familias de todos los territorios sin estar físicamente presente en cada uno de ellos?”. En 1656, con Oliver Cromwell (1599-1658) de *Lord Protector* desde hacía tres años, James Harrington (1611-1677) plantea la posibilidad de un gobierno republicano en el que un parlamentario se dirige al resto con la palabra *paternidades*, con lo que el rey habría legado la paternidad política a los mismos: “Y, pasando a vuestras paternidades, muy bien llamadas así por ser los amorosos padres del pueblo, no sabéis en verdad qué sentimientos tiene éste de vuestra ternura, al veros tan absortos que si algo malo ocurre hasta os darán las gracias (...) Consuélnense vuestras paternidades, que no hay gente en el mundo más deseosa de aprender lo que es bien para ellos, ni más capaz de verlo en cuanto se lo hayáis hecho ver. Por eso [las gentes] os quieren como a sí mismos, y os honran como a padres y resuelven obedeceros siempre”. Finalmente, en 1680, ya con Carlos II Estuardo (1630-1685) en el poder, se publica póstumamente un libro escrito por Robert Filmer (1588-1653) durante los años veinte del siglo XVII en el que el autor vuelve a situar en los reyes la paternidad política de la población inglesa; leamos el siguiente paso: “As the father over one family, so the king, as father over many families, extends his care to preserve, feed, clothe, instruct and defend the whole commonwealth” [“Igual que el padre de una familia, así el rey, padre de muchas familias, extiende su cuidado a fin de preservar, alimentar, vestir, formar y proteger a toda la *commonwealth*”, trad. prop.] Óscar RECIO MORALES: *Las revoluciones inglesas del siglo XVII y la transformación de las islas británicas*, Síntesis, Madrid, 2015, pp. 22-23; James HARRINGTON: *La República de Oceana* (1656), en *La República de Oceana y Un Sistema de Política*, ed., trad. y not. de Andrés de Francisco, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2013, p. 290 y Robert FILMER: *Patriarcha; or the Natural Power of the Kings* (1680), en *Patriarcha and Other Writings*, ed. de Johann B. Sommerville, Cambridge University Press, Cambridge, 1991, p. 12.

<sup>6</sup> *Archives parlementaires*, 21 de junio de 1791, p. 383; *ap.* Peter MCPHEE: *La Revolución francesa, 1789-1799... Op. cit.*, p. 107.

dice Louis Antoine de Saint-Just (1767-1794), uno de los líderes de la *Montagne*; el problema es que “*on ne peut point régner innocemment*”<sup>1</sup>, por lo que solo hay una salida.

Edmund Burke (1729-1797), a tres años de que se solucione en la guillotina el *fatum* de Luis XVI, ya vislumbraba el peligro durante el otoño de 1790 y advertía a los revolucionados políticos galos que respetando a los mayores “would not have chosen to consider the French as a people of yesterday, as a nation of low-born servile wretches until the emancipating year of 1789”<sup>2</sup>. La propuesta de Robespierre, formulada a principios de 1790 en presencia de los mismos parlamentarios a los que posteriormente se dirigirá el pensador irlandés, es una prueba de que en Francia soplan vientos de liberación y, si van a salir airoso, han de ignorar las palabras del violentado Burke<sup>3</sup>:

Les nations n'ont qu'un moment pour devenir libres; c'est celui où tous les anciens pouvoirs sont suspendus: ce moment passé, si on donne au despotisme le temps de se reconnoître, les cris des bons citoyens sont dénoncés comme des actes de sédition, la liberté disparaît, et la servitude reste<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> [“Debe reinar o morir”, “*No se puede reinar inocentemente*”, trad. prop.] Louis Antoine de SAINT-JUST: “Opinion concernant le jugement de Louis XVI” (1792), en *Œuvres de Saint-Just... Op. cit.*, p. 7. Énfasis de Saint-Just.

<sup>2</sup> [“No habrían elegido considerar a los franceses como una gente de ayer, una nación de serviles y miserables de baja alcurnia hasta el año de la emancipación de 1789”, trad. prop.] Edmund BURKE: *Reflections on the Revolution in France* (1790), ed. de Frank M. Turner y ens. de Darrin M. McMahon *et al.*, Yale University Press, Nueva York, 2003, p. 31.

<sup>3</sup> De las más de cincuenta respuestas que suscita el opúsculo, vale la pena recuperar tres. Solo un mes después, Mary Wollstonecraft (1759-1797) ya se dirige a Burke con las siguientes palabras: “And do you, Sir, a sagacious philosopher, recommend night as the fittest time to analyze a ray of light?” [“¿Y usted, señor, un filósofo sagaz, no habrá recomendado la noche como el mejor momento para analizar la luz?”, trad. prop.] Luego, Thomas Paine, que se persona en Francia con vistas a participar en el proceso, escribe: “If the present generation, or any other, are disposed to be slaves, it does not lessen the right of the succeeding generation to be free” [“Si la presente generación, o la que sea, se presta a ser esclava, ello no reduce el derecho a ser libre de la siguiente generación”, trad. prop.] Y, posteriormente, en 1793, William Godwin (1756-1836), esposo de Wollstonecraft y amigo de Paine, opone: “As government is a transaction in the name and for the benefit of the whole, every member of the community ought to have some share in its administration” [“Dado que un gobierno es una gestión en nombre y por el beneficio de la comunidad, todos los miembros de la misma deberían poder compartir su administración”, trad. prop.] Mary WOLLSTONECRAFT: *A Vindication of the Rights of Men* (1790), en *A Vindication of the Rights of Woman and A Vindication of the Rights of Men... Op. cit.*, p. 11; Thomas PAINE: *Rights of Man* (1791), *Rights of Man, Common Sense and Other Political Writings... Op. cit.*, 174-175 y William GODWIN: *An Enquiry Concerning Political Justice*, G. G. J. y J. Robinson, Londres, 1793, pp. 157 y 158.

<sup>4</sup> [“Las naciones no cuentan más que con un momento para hacerse libres; es aquel en el que todos los viejos poderes son suspendidos: una vez pasado este momento, si se da al despotismo tiempo para recuperarse, los gritos de los buenos ciudadanos son denunciados como actos de sedición, la libertad desaparece y la servidumbre se mantiene”, trad. prop.] Maximilien ROBESPIERRE: “Sur les troubles des campagnes” (1790), en *Œuvres de Maximilien Robespierre* (Tomo VI. Discours, 1<sup>re</sup> Partie, 1789-1790)... *Op. cit.*, pp. 239-240.

A lomos de “la justice et la raison”<sup>1</sup>, la *Convention nationale* ultima la suerte del soberano, que ya había sido aligerado de poderes políticos en virtud de la Constitución promulgada en septiembre de 1791 –la Primera República será proclamada el 22 de septiembre de 1792, al mes del asalto al palacio de las Tullerías–, y que ahora debe ser ajusticiado en presencia del pueblo galo, igual que lo había sido Carlos I (1600-1649) en presencia del pueblo inglés hacía más de un siglo: “Louis XVI doit mourir, parce qu’il faut que la patrie vive”<sup>2</sup>. *Delenda est Monarchia*. Finalmente, el 21 de enero de 1793, Luis XVI, juzgado culpable de lesionar las libertades públicas, sube al cadalso<sup>3</sup>. La patria, libre, vive.

He ahí una oportunidad de visitar un rasgo de la *fraternité révolutionnaire* ausente en la fraternidad cristiana, un fenómeno que resulta de la relación –protagonizada, a la vez, por el cambio y la continuación– que la fraternidad más reciente plantea a sus precursoras.

El sino del guillotinado –el mismo de la reina, María Antonieta (1755-1793), ocho meses después– es de tal gravedad que Michelet, desde un punto de vista claramente cristiano, se pregunta en 1847 “cómo el antiguo amor del pueblo, el rey, pudo quedarse solo fuera de aquel universal abrazo fraternal”. En la lógica seguida por la *fraternité révolutionnaire* de finales del siglo XVIII, la figura del rey era problemática, una vez que su presencia obstaculizaba el proceso de igualación política en el país galo; sin embargo, el cristianismo, ya lo hemos visto, pide a los fieles que sean *philodespotoi*, es decir, adictos a sus soberanos. La pregunta que se plantea Michelet solo es posible desde el prisma de la fraternidad cristiana –y, probablemente, habría podido responderse con una de las epístolas de Pedro o Pablo–, no desde el de la revolucionaria, que, lejos de vencerse a las autoridades, resta altura a los privilegiados en aras de procurársela a los que no lo son<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> [“La justicia y la razón”, trad. prop.] Maximilien ROBESPIERRE: “Sur le jugement du roi” (1792), en *Œuvres de Maximilien Robespierre* (Tome IX: Discours, 4<sup>e</sup> Partie, Septembre 1792-27 Juillet 1793)... *Op. cit.*, p. 123.

<sup>2</sup> [“Luis debe morir, porque es necesario que la patria viva”, trad. prop.] *Ibid.*, p. 133.

<sup>3</sup> Hay una secuencia que, a pesar de salirse del curso principal del relato, es oportuno dar cuenta de ella. Hacia 1513, Machiavelli escribe que “un hombre que quiera hacer en todo profesión de bueno, acabará hundiéndose entre tantos que no lo son” (XV). Pasados ciento veintinueve años, en 1642, Thomas Hobbes publica en París *De cive*, un libro en el que se oye la voz del pensador florentino: “La perversidad de los malos pone incluso a los buenos en la obligación de recurrir, si quieren protegerse, a las virtudes bélicas, la violencia y la astucia, o mejor dicho, a la rapacidad bestial”, de lo que el autor de *Leviatán* colige que “las sociedades numerosas y duraderas no se fundan en el amor recíproco de los hombres sino en su miedo mutuo”. Según es sabido, su respuesta al *miedo mutuo* es la ponderación de un soberano que funde “el temor a un poder común [que] los compela”. Más de un siglo después, en París, ya vemos cuál es la respuesta de los franceses, que, siguiendo el razonamiento del propio Hobbes, han debido perder el miedo. Nicolás MAQUIAVELO: *El príncipe*, en *Maquiavelo...* *Op. cit.*, p. 51 y Thomas HOBBS: *De cive (Del ciudadano)*... *Op. cit.*, pp. 4, 14 y 28.

<sup>4</sup> “Por primera vez, artesanos, tenderos, operarios, pobres urbanos, peones y campesinos, lograban tener una voz en los asuntos públicos que hasta entonces les había sido negada (...) [Un fenómeno] especialmente visible

No ha de sorprendernos que el historiador galo lea la Revolución en clave de Juicio final<sup>1</sup>: Francia es, desde el verano de 1789, una “Jerusalén mejor que la de Judea”, ya que, de la misma forma que Juan dice, en el Libro de la Revelación, que allí “la Muerte y el Hades fueron arrojados al lago de fuego [ὁ θάνατος καὶ ὁ ᾄδης ἐβλήθησαν εἰς τὴν λίμνην τοῦ πυρός]” (Apocalipsis 20: 14)<sup>2</sup>, en su país se ha logrado “la santa unidad fraternal”. Alejado por cinco décadas, Michelet saluda los logros políticos alcanzados por la generación de sus padres y dice, igual que en tiempos Robespierre: “Es la patria”<sup>3</sup>.

El vacío legado por el rey ha de ser ocupado por los ciudadanos<sup>4</sup>, *enfants*, por un lado, de la *patrie*, que “representa al padre protector que ofrece a su descendencia seguridad”; y, por el otro, de la *nation*, que “recuerda a la madre naturaleza que nutre a todos sus hijos por igual” y viene personificada por la *Marianne*, una alegoría que, a su vez, podría venir de Juan de Mariana (1536-1624)<sup>5</sup>, valedor del tiranicidio<sup>6</sup> —ello después de que su *De rege*

---

en el caso de las mujeres”. Gerardo PISARELLO: *Un largo Termidor. Historia y crítica del constitucionalismo antidemocrático*, Centro de Estudios y Difusión del Derecho Constitucional, Quito, 2012, p. 81.

<sup>1</sup> “¿Un día volverá la Justicia! Deja esas huecas campanas balancearse en el viento... No te alarme tu duda. Esta duda es ya la fe. Cree, espera; el Derecho desconocido surgirá algún día y vendrá a juzgar en el dogma y en el mundo. Y ese día del Juicio se llamará Revolución”. Jules MICHELET: *Historia de la Revolución francesa* (Volumen 1)... *Op. cit.*, p. 81. Énfasis en el original.

<sup>2</sup> *Biblia de Jerusalén...* *Op. cit.*, p. 1836.

<sup>3</sup> Jules MICHELET: *Historia de la Revolución francesa* (Volumen 1)... *Op. cit.*, p. 316.

<sup>4</sup> Escenario que vuelve a recordar a unas viejas palabras de Plutarco: “Después que ha muerto el padre está bien unirse con el hermano aún más que antes en benevolencia (...) Y que tomando y dando lo que es para ellos grato y conveniente piensen que se reparten el cuidado y la administración, pero que está a disposición de ellos como común e indivisible el uso y la propiedad de todo” (*Sobre el amor fraterno*, 11C, 483 y 11D-E, 483). PLUTARCO: *Obras morales y de costumbres* (Moralia, 7)... *Op. cit.*, pp. 174-175.

<sup>5</sup> Es oportuno sacar a colación unas líneas de Domènech sobre la relación del jesuita toledano con *Marianne* y la postura de un sector de los revolucionarios galos: “Su *idée fixe* [la de Robespierre] (que viene de Juan de Mariana, como la propia *Marianne*, símbolo hasta hoy de la República francesa), según la cual, la autoridad política debe temer siempre al pueblo: una población incapaz de amedrentar al poder político es una población esclava, una colección más o menos amorfa de individuos sujetos al *imperium*, una masa de súbditos, no un pueblo republicanamente constituido”. Peter McPhee, por su lado, opone: “Desde 1789 la representación simbólica de la libertad, y luego de la propia república, fue la de una figura femenina, probablemente porque las virtudes y cualidades clásicas en francés son femeninas y debido también a una inconsciente imitación de la representación de las virtudes católicas por la virgen María. A finales de 1793 los adversarios acabaron llamaron burlescamente «Marianne» a la diosa de la república, e incluso a la propia república, nombre común entre el campesinado, que significaba «del pueblo». Tal como sucedió con el epíteto *sans-culottes*, los republicanos adoptaron el nombre de Marianne con orgullo”. Julio César GUANCHE: “Memoria, ideario y práctica de la democracia. Entrevista con Antoni Domènech”, *Temas*, Número 71 (julio-septiembre de 2012), p. 132 y Peter MCPHEE: *La Revolución francesa, 1789-1799. Una nueva historia...* *Op. cit.*, p. 145.

<sup>6</sup> Leamos el razonamiento del pensador español: “Si el rey atropella la república, entrega al robo las fortunas públicas y privadas, y desprecia y huella las leyes públicas y la sacrosanta religión, si su soberbia, su arrogancia y su impiedad llegasen hasta insultar á la divinidad misma, entonces no se le debe disimular de ningún modo (...) En primer lugar se amonestará al príncipe para que corrija sus demasías (...) Si despreciare los consejos de tal modo, que no haya esperanza de corrección de su vida, entonces le es permitido á la república, pronunciada la sentencia, recusar primero su imperio; y por cuanto necesariamente se suscitará una guerra, la república explicará al pueblo los motivos justos y razones sólidas de su defensa; facilitará armas, é impondrá tributos á los mismos pueblos para los gastos de ella: y si con eso no se consiguiese el objeto y no hubiere otro medio mas oportuno de defenderse, entonces por el mismo derecho de defensa propia y por autoridad propia, se

*et regis institutione* hubiera ardidado en las plazas de París en 1610 por orden del Parlamento de la capital, un mes después del asesinato de Enrique IV (1553-1610) por François Ravaillac (1578-1610)<sup>1</sup>—. Los seres humanos que forman el pueblo galo, plantea el profesor Ángel Puyol, “son hermanos, políticamente hablando, porque, al pertenecer a una nación y una patria, son ciudadanos (...) La patria presupone la ciudadanía”<sup>2</sup>.

Es precisamente la *citoyenneté* la que nos da pie a visitar uno de los puntos más problemáticos de la *fraternité*: su “phallogocentrisme”<sup>3</sup>, al decir de Jacques Derrida.

Carole Pateman ha sido una de sus más elocuentes críticas, una vez que, en su opinión, “the original contract takes place after the political defeat of the father and creates modern *fraternal patriarchy*”. Según la pensadora inglesa, el pacto por el que se reparte el poder *of the father* excluye a las mujeres, que “are subordinated to men *as men*, or to men *as a fraternity*”<sup>4</sup>. Pateman, que lee la *fraternity* en clave de opresión de género – la fraternidad y los *fratres* contra la sororidad y las *sorores*<sup>5</sup>—, pierde de vista que la *fraternité* de la *Montagne*, en lugar de un pacto opresor<sup>6</sup>, “significaba la inundación de la sociedad civil (política) por parte de los que estaban fuera de ella”, un proceso del que forman parte “las mujeres, por cierto, pero también los esclavos y los siervos domésticos,

---

podrá quitar la vida al príncipe, declarado enemigo público”. Juan de MARIANA: *Del rey, y de la institución de la dignidad real* (1599), Imprenta de la Sociedad Literaria y Tipográfica, Madrid, 1845, pp. 75-76.

<sup>1</sup> De la misma forma que, por idénticas razones, tres años después arde en Inglaterra y Francia *Defensio fidei catholicae et apostolicae Anglicanae sectae errores*, el libro de Francisco Suárez (1548-1617).

<sup>2</sup> Ángel PUYOL: *El derecho a la fraternidad...* *Op. cit.*, pp. 30 y 31.

<sup>3</sup> [“Fallogocentrismo”, trad. prop.] Jacques DERRIDA: *Politiques de l'amitié...* *Op. cit.*, pp. 183, 267, 294 y 309.

<sup>4</sup> [“El contrato original tiene lugar después de la claudicación política del padre y crea el *patriarcado fraternal* moderno”, “Están subordinadas a los varones *en calidad de varones*, o a los varones en calidad de fraternidad”, trad. prop.] Carole PATEMAN: *The Sexual Contract...* *Op. cit.*, p. 3. Énfasis de Pateman.

<sup>5</sup> “Once the father is politically dead and his patriarchal power has been universalized, that is, distributed to all men, political right is no longer centred in one pair of hands or even recognized for what it is. When the brothers make the original pact they split apart the two dimensions of political right that were united in the figure of the patriarchal father. They create a new form of civil right to replace paternal right, and they turn their legacy of sex-right into modern patriarchy, which includes the marriage contract. Patriarchal right is extended in an orderly fashion to the fraternity (all men) and given legitimate social expression. Civil individuals form a fraternity because they are bound by a bond *as men*” [“Una vez que el padre está muerto políticamente y su poder patriarchal ha sido universalizado, es decir, repartido entre todos los varones, el derecho político ya no está centrado en un par de manos o aun en reconocerlo en lo que es. Cuando los hermanos celebran el pacto original separan las dos dimensiones del derecho político que estaba unidas en la figura del padre patriarchal. Crean una nueva forma de derecho político que suple al derecho paterno, y convierten su legado del derecho sexual en el patriarcado moderno, que incluye el contrato matrimonial. El derecho patriarchal se extiende ordenadamente a la fraternidad (todos los varones) y gana una expresión social legítima. Los individuos civiles forman una fraternidad porque están ligados por un lazo *en calidad de varones*”, trad. prop.] *Ibid.*, p. 113. Énfasis de Pateman.

<sup>6</sup> Es significativa la fundación, en febrero de 1790, de una sociedad luego vinculada a la *Montagne*, la Société fraternelle des patriotes de l'un et l'autre sexe, de la que forman parte revolucionarias ilustres: Pauline Léon (1768-1838), Anne-Josèphe Théroigne de Méricourt (1762-1817) o Louise-Félicité de Keralio (1758-1821).

hombres y mujeres”. La profesora María Julia Bertomeu alude a los fámulos que habitan la propiedad agraria, el *dominium* del *pater familias*, seres humanos privados de la “capacidad jurídica [necesaria] para realizar actos y negocios jurídicos”, y que dan vida a la “familia extensa preindustrial”<sup>1</sup> —el mismo argumento es seguido posteriormente por Puyol<sup>2</sup>—.

A favor de la perspectiva de Pateman<sup>3</sup>, es oportuno recordar que, primero, Robespierre no había respaldado la *Déclaration des Droits de la Femme et de la Citoyenne*, presentada en 1791 por Olympe de Gouges (1748-1793)<sup>4</sup>, luego guillotizada; segundo, *L’Incorruptible* no dio el voto a la población femenina<sup>5</sup> en 1792 después de habérselo dado universalmente a los varones; y, tercero, ya con la *Montagne* copando la *Convention*, a petición del *montagnard* Jean-Pierre-André Amar (1755-1816) se ordena la clausura de la Société des républicaines révolutionnaires el 30 de octubre de 1793<sup>6</sup>, después de lo cual

<sup>1</sup> María Julia BERTOMEU: “Fraternidad y mujeres. Fragmento de un ensayo de historia conceptual”, *Estudios de filosofía*, Número 46 (diciembre de 2012), pp. 15 y 18.

<sup>2</sup> Leámoslo: “Pateman pasa por alto acepciones más universales de la fraternidad (...) Durante la Revolución francesa la fraternidad dio nombre a las aspiraciones del pueblo llano a liberarse de las tutelas de los señores feudales bajo la presunción de que todos los seres humanos, sin distinción de su estatus social, nivel económico, origen cultural o color de piel, son libres e iguales por naturaleza. ¿También sin distinción de sexo? Naturalmente. Los derechos del hombre y el ciudadano engloban a ricos y pobres, cultos e incultos, blancos y negros y, por supuesto, hombres y mujeres, ya que los derechos se fundamentan en la naturaleza y no en una convención. Únicamente si pensamos que la naturaleza ha hecho a las mujeres inferiores a los hombres, quedarían excluidas de la universalidad de los derechos (...) La fraternidad revolucionaria es un ejemplo paradigmático de emancipación civil y política tanto de hombres como de mujeres”. Ángel PUYOL: *El derecho a la fraternidad...* Op. cit., pp. 65, 66 y 69.

<sup>3</sup> Una óptica avalada por la profesora María Xosé Agra Romero, que primero escribe: “Las hermanas, las mujeres, fuera del registro del trabajo y la política, quedarán relegadas al espacio privado en tanto que madres y esposas. Son los hermanos, los vínculos fraternales, los que generan una nueva familia, la gran familia patriótica y la gran familia humana”, y luego sigue: “En el siglo XIX la república de los hermanos sigue siendo masculina”. María Xosé AGRA ROMERO: “Fraternidad. (Un concepto político a debate)”, *Revista internacional de filosofía política*, Número 3 (1994), p. 150 y María Xosé AGRA ROMERO: “Ciudadanía, ¿un asunto de familia?”, *Isegoría*, Número 38 (enero-junio de 2008), p. 146.

<sup>4</sup> “No sin contradicciones, ya que, como miembro de la Convención, [Olympe de Gouges] defendió la monarquía y la aristocracia censitaria de los ricos contra las aspiraciones igualitaristas y fraternales de los hombres y mujeres del populacho”. Ángel PUYOL: *El derecho a la fraternidad...* Op. Cit., p. 63.

<sup>5</sup> Aun así, Florence Gauthier dice: “La citoyenneté fut pratiquée de façon nouvelle. Le suffrage universel se restreint légalement aux hommes, mais, dans la pratique, de nombreuses assemblées primaires étaient mixtes et offraient le droit de vote aux femmes” [“La ciudadanía se practicó de una forma nueva. El sufragio universal se restringía legalmente a los varones, pero en la práctica, un gran número de asambleas primarias eran mixtas y ofrecían a las mujeres el derecho a votar”, trad. prop.] Hommes Libres y Panthéon fueron dos de ellas. Florence GAUTHIER: “Critique du concept de ‘révolution bourgeoise’ appliqué aux Révolutions des droits de l’homme et du citoyen du XVIIIe siècle”, *Raison Présent*, Número 123 (1997), pp. 59-72 y *cf.* Peter MCPHEE: *La Revolución francesa, 1789-1799. Una nueva historia...* Op. cit., p. 170.

<sup>6</sup> El día 8 del mismo mes, Claire Lacombe (1765-1798), una de las líderes de la *Société des républicaines révolutionnaires*, se había presentado en la *Convention* con el fin de lanzar un órdago en clave de sororidad a los políticos allí reunidos: “Nos droits sont ceux du peuple; et si on les opprime, nous saurons opposer la résistance à l’oppression” [“Nuestros derechos son los derechos del pueblo. Y, si se nos oprime, sabremos oponer resistencia a la opresión”, trad. prop.] *Ap.* Augustin CHALLAMEL y Wilhelm TÉNINT: *Les Françaises sous la Révolution*, Challamel Éditeur, París, 1843, p. 29.

“los clubes y sociedades de mujeres fueron prohibidos”<sup>1</sup>. Es solo al final de sus días que Robespierre se da cuenta de que la liberación de los *alieni iuris* es un proyecto en el que han de participar las francesas, según prueba una vibrante alocución de mayo de 1794:

Estaréis allí, vosotras, jóvenes ciudadanas, a quienes la victoria habrá de ofreceros también muy pronto hermanos y amantes dignos de vosotras. Allí estaréis, vosotras, madres de familia, cuyos esposos e hijos levantan los trofeos a la República sobre los escombros de los tronos. ¡Oh mujeres francesas! ¡amad la libertad comprada al precio de su sangre! ¡Serviros de vuestro imperio, a fin de que se extienda el de la virtud republicana! ¡Oh mujeres francesas: sois dignas del amor y del respeto de la Tierra!<sup>2</sup>

En su lectura de las palabras de Robespierre, Domènech advierte que, “en radical solución de continuidad respecto al léxico republicano recibido”, el político alude a la población femenina gala, primero, en calidad de *ciudadanas*; luego, de *hermanas* “de los ciudadanos en armas que están defendiendo a la República revolucionaria del concertado ataque de las fuerzas de la reacción monárquica europea”; y, por último, de *madres de familia*, una fórmula en clara oposición a la de *pater familias*. Finalmente, al decir que son *dignas del amor y del respeto de la Tierra*, el profesor catalán<sup>3</sup> opina que Robespierre “las convierte también retóricamente en ciudadanas de la República cosmopolita ilustrada”<sup>4</sup>.

El de Arras ya venía allanando el camino en la *Assemblée*<sup>5</sup>. Durante su ponencia, ya aludida, alrededor de la organización que debían adoptar las Gardes Nationales, el político

<sup>1</sup> Glenda SLUGA y Barbara CAINE: *Género e Historia. Mujeres en el cambio sociocultural europeo, de 1780 a 1920*, trad. de Blanca de la Puente Barrios, Narcea, Madrid, 2000, p. 37.

<sup>2</sup> Maximilien ROBESPIERRE: “Rapport présenté au nom du Comité de Salut public, 18 floréal an II”, en *Discours et rapports à la Convention*, Union Générale d’Editions, París, 1965, pp. 281-282; ap. Antoni DOMÈNECH: *El eclipse de la fraternidad... Op. cit.*, p. 91.

<sup>3</sup> De ahí que Domènech no pierda de vista un punto sobre el que volveremos: “El republicanismo democrático pretendió una República cosmopolita, o federación republicana fraternal de los pueblos soberanos que componen la Humanidad: también en eso fue ejemplar la extrema izquierda plebeya jacobina, con toda justicia acusada por los colonialistas girondinos de ‘Las Casista’”. Antoni DOMÈNECH: “Socialismo: ¿de dónde vino? ¿Qué quiso? ¿Qué logró? ¿Qué puede seguir queriendo y logrando?”, en Mario BUNGE y Carlos GABETTA (comps.): *¿Tiene porvenir el socialismo?*, Gedisa, Barcelona, 2015, p. 81.

<sup>4</sup> Antoni DOMÈNECH: *El eclipse de la fraternidad... Op. cit.*, p. 91.

<sup>5</sup> Al punto de generarle una pérdida de energías que, a lo largo de la Revolución, le obliga a hacerse a un lado en múltiples oportunidades por problemas de salud. Sobre las primeras labores de la cámara, y especialmente sobre el papel de Robespierre en las mismas, Peter McPhee escribe: “La labor de la Asamblea Nacional había tenido un alcance inmenso y había supuesto un derroche de energía. Se habían sentado los cimientos de un nuevo orden social, apuntalado por la suposición de la unidad nacional de una fraternidad de ciudadanos”. Peter MCPHEE: *Robespierre. Vida de un revolucionario... Op. cit.*, p. 154.



*montagnard* se pronuncia sobre la urgencia de que la ciudadanía protagonice el proceso haciéndose con las riendas políticas del país<sup>1</sup>, es decir, siendo sus propios gobernantes:

Cet homme n'est pas assez riche pour donner quelques jours de son temps aux assemblées publiques; je lui défendrai d'y paroître? «Cet homme n'est point assez riche pour faire le service des citoyens-soldats, je le lui interdis». Ce n'est pas là le langage de la raison et de la liberté. Au lieu de condamner ainsi la plus grande partie des citoyens à une espèce d'esclavage, il faudroit au contraire écarter les obstacles qui pourroient les éloigner des fonctions publiques. Payez ceux qui les remplissent; indemnisez ceux que l'intérêt public appelle aux assemblées; équipez, armez les citoyens-soldats. Pour établir la liberté, ce n'est pas même assez que les citoyens aient la faculté oisive de s'occuper de la chose publique, il faut encore qu'ils puissent l'exercer en effet<sup>2</sup>.

No olvidemos que Robespierre, significativamente, había opuesto “l'esprit de domination ou de servitude” a “les sentimens de l'égalité, de la fraternité, de la confiance” que ve surgir a su alrededor, un *esprit* que da alas a “les vertus douces et généreuses”<sup>3</sup>. Frente a la práctica del poder que había legado el *Ancien régime*, protectora y agrupada en la solitaria persona del soberano, con la Revolución surge la oportunidad de dar cabida en ella a “tout citoyen”<sup>4</sup>, un giro protagonizado por los principios de *égalité, fraternité y confiance*.

Al ultimar su alegato, Robespierre, guiado por la terna de principios aludida, sugiere que sería idóneo elaborar una ley que plasmara en su punto 16 las tres ideas que, en opinión de Gerardo Pisarello, habrían de “impugnar la división censitaria entre

<sup>1</sup> Valgan de prueba unas palabras del propio *montagnard*: “Citoyens, c'est à vous qu'est réservée la gloire de faire triompher les vrais principes, et de donner au monde des lois justes. Vous n'êtes point faits pour vous traîner servilement dans l'ornière des préjugés tyranniques, tracée par vos devanciers” [“Ciudadanos, os corresponde a vosotros la gloria de hacer triunfar los verdaderos principios y de dar al mundo leyes justas. No estáis hechos para arrastraros servilmente por la senda de los prejuicios tiránicos, perfilada por vuestros predecesores”, trad. prop.] Maximilien ROBESPIERRE: “Sur les subsistances” (1792), en *Œuvres de Maximilien Robespierre* (Tome IX: Discours, 4<sup>e</sup> Partie, Septembre 1792-27 Juillet 1793)... *Op. cit.*, p. 110.

<sup>2</sup> [“Este hombre no es suficientemente rico para dedicar unos días de su tiempo a las asambleas públicas; ¿le prohíbo ir a las mismas? «Este hombre no es suficientemente rico para hacer el servicio que hacen los ciudadanos-soldados, le prohíbo que lo haga». Este no es el lenguaje de la razón y de la libertad. En lugar de condenar a la mayoría de los ciudadanos a una especie de esclavitud, es preciso, por el contrario, apartar los obstáculos que pudieran alejarlos de las funciones públicas. Pagad a los que las hacen, indemnizad a quienes el interés público convoca a las asambleas; equipad, armad a los ciudadanos-soldados. Para establecer la libertad, no es suficiente con que los ciudadanos tengan la capacidad ociosa de ocuparse de la cosa pública, es preciso que puedan ejercerla efectivamente”, trad. prop.] Maximilien ROBESPIERRE: “L'organisation des Gardes Nationales”, en *Œuvres de Maximilien Robespierre* (Tome VI. Discours, 1<sup>re</sup> Partie, 1789-1790... *Op. cit.*, p. 627.

<sup>3</sup> [“El espíritu de dominación o de servidumbre”, Los sentimientos de la igualdad, de la fraternidad y de la confianza”, “Las virtudes dulces y generosas”, trad. prop.] *Ibid.*, p. 626.

<sup>4</sup> [“Todo ciudadano”, trad. prop.] *Ibid.*, *passim*.

ciudadanos activos y pasivos, que reservaba la noción de ciudadanía solo a los ricos”<sup>1</sup> y que siguen siendo, aún hoy, el lema de la –Quinta– República gala: “[Par la suite,] Elles [, les agents des Gardes Nationales,] porteront sur leur poitrine ces mots gravés: LE PEUPLE FRANÇAIS, et au-dessous: LIBERTÉ, ÉGALITÉ, FRATERNITÉ”<sup>2</sup>.

En las palabras de Robespierre palpita el deseo de fundar una serie de espacios públicos que permitiera a la ciudadanía ser parte de la política francesa *en effet* –con lo que se orientaría a lograr lo que, en opinión de Arendt, es *the actual content of freedom*<sup>3</sup>–.

A ello responde la alarma de Saint-Just, diez meses después del paso de Luis XVI por la guillotina, cuando lanza a la *Convention* la pregunta de si es posible que “les hommes généreux qui ont détruit la tyrannie, ignorent-ils l’art de se gouverner et de conserver”<sup>4</sup>. Los seguidores de la *Montagne* responden a Saint-Just siguiendo el *élan* de Robespierre. Según cuenta Derek Heater, 1793 es el año en que los clubes *montagnards* logran su mayor auge gracias a sus quinientos mil socios, ciudadanos “que vivían completamente comprometidos con los ideales de la Revolución y que participaban en los asuntos públicos, sobre todo en el gobierno de las secciones parisinas”, lo que les genera el orgullo de ser, en palabras propias de sus líderes, “auténticos patriotas cívicamente virtuosos”<sup>5</sup>.

En el tercer capítulo de su proyecto de Constitución, leído delante de la *Assemblée*, el mismo Saint-Just escribe que “la loi ne reconnaît pas de maître entre les citoyens; elle ne reconnaît point de domesticité”<sup>6</sup>. Y no solo en Europa. No se pierda de vista que, aun

<sup>1</sup> Gerardo PISARELLO: *Un largo Termidor...* Op. cit., p. 78.

<sup>2</sup> “[En adelante,] ellos [, los agentes de la Guardia Nacional,] portarán en sus pechos estas palabras grabadas: EL PUEBLO FRANCÉS, y debajo: LIBERTAD, IGUALDAD, FRATERNIDAD”, trad. prop.] Maximilien ROBESPIERRE: “L’organisation des Gardes Nationales”, en *Œuvres de Maximilien Robespierre* (Tome VI. Discours, 1<sup>re</sup> Partie, 1789-1790... Op. cit., p. 643. Énfasis de Robespierre.

<sup>3</sup> Un propósito repetido dos siglos después en Portugal: ‘Grândola, Vila Morena’; una canción escrita por José Afonso (1929-1987); vetada durante la dictadura de António de Oliveira Salazar (1889-1970) y Marcelo Caetano (1906-1980) y oportunamente elegida por las Fuerzas Armadas lusas el día del levantamiento, el 25 de abril de 1974, que da lugar a la Revolución de los Claveles; plasma con fidelidad los elementos de la *fraternité révolutionnaire* izada tiempo ha por los políticos de la *Montagne*: “Terra da fraternidade / O povo é quem mais ordena / Dentro de ti ó cidade (...) Em cada esquina um amigo / Em cada rosto igualdade” [“Tierra de fraternidad / El pueblo es el que más ordena / Dentro de ti; oh, ciudad / En cada esquina, un amigo / En cada rostro, igualdad”, trad. prop.] José AFONSO: “Grândola, vila morena”, en *Cantigas do Maio*, Orfeu Stat 009, 1971.

<sup>4</sup> [“Los hombres generosos que han destruido la tiranía ignoren el arte de gobernarse y de conservarse”, trad. prop.] Louis Antoine de SAINT-JUST: “Opinion sur les subsistances” (1792), en *Œuvres de Saint-Just...* Op. cit., p. 34.

<sup>5</sup> Derek HEATER: *Ciudadanía: una breve historia...* Op. cit., p. 160.

<sup>6</sup> [“La ley no reconoce amos entre los ciudadanos; no reconoce la domesticidad”, trad. prop.] Louis Antoine de SAINT-JUST: “Essai de Constitution”, en *Œuvres de Saint-Just...* Op. cit., p. 85.

con la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* vigente desde 1789<sup>1</sup>, la esclavitud de las colonias es suprimida, por primera vez, en febrero de 1794, un logro del gobierno de los *montagnards*<sup>2</sup> –“Périssent les Colonies”<sup>3</sup>, había gritado a los girondinos un valiente Robespierre en mayo de 1791– vilipendiado posteriormente por Napoléon, aún primer Cónsul, que vuelve a ponerla en vigor el 20 de mayo de 1802 –la esclavitud colonial no vuelve a ser eliminada, ya por última vez, hasta el 27 de abril de 1848, unos días después de las primeras elecciones galas con votación universal masculina, secreta y directa<sup>4</sup>–.

Una vez que la liberación propiciada por la *fraternité révolutionnaire* no se limita al varón blanco metropolitano, ganan claridad las líneas con que Alexis de Tocqueville (1805-1859), un fiscal del proceso, no vacila en decir que el de los franceses es “le plus grand effort auquel se soit jamais livré aucun peuple, afin de couper pour ainsi dire en deux leur destinée”<sup>5</sup>, palabras en las que se vislumbra un lúgubre vínculo con el lance del rey.

<sup>1</sup> Una *Déclaration* que, en principio, ya en sus dos primeros artículos es contraria a la esclavitud: “Los hombres nacen y permanecen libres e iguales en derechos”, al tiempo que el propósito “de toda asociación política es la protección de los derechos naturales e imprescriptibles del hombre (...) [:] la libertad, la propiedad, la seguridad y la resistencia a la opresión”. *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano (26 de agosto de 1789)*, trad. de Ángel Arbizu y epíl. de Jean Morange, Laetoli, Pamplona, 2018, pp. 7 y 8.

<sup>2</sup> Así lo hace saber Domènech: “Robespierre y el ala plebeya de los jacobinos franceses llegaron más lejos que nadie: hasta a los esclavos de las colonias francesas; hasta a los asalariados, esclavos a tiempo parcial sometidos ‘a tiempo parcial’ a un ‘patrón’; y al final de sus días, hasta a las mujeres, inveteradamente sujetas a la dominación patriarcal-patrimonial”. Antoni DOMÈNECH: “La metáfora de la fraternidad republicano-democrática revolucionaria y su legado al socialismo contemporáneo”... *Op. cit.*, p. 19.

<sup>3</sup> “L'intérêt suprême de la nation et des Colonies est que vous demeuriez libres, et que vous ne renversiez pas de vos propres mains les bases de la liberté. Périssent les Colonies (...) s'il doit vous en coûter votre bonheur, votre gloire, votre liberté! je le répète: périssent les Colonies, si les colons veulent, par les menaces, nous forcer à décréter ce qui convient le plus à leurs intérêts” [“El interés supremo de la nación y de las colonias es que ustedes sigan siendo libres y que no derribéis con vuestras propias manos las bases de la libertad. ¡Perezcan las colonias (...) si debe costarles su felicidad, su gloria, su libertad! Lo repito: perezcan las colonias, si los colonos quieren, con amenazas, forzarnos a decretar lo que más conviene a sus intereses”, trad. prop.] Maximilien ROBESPIERRE: “Sur la condition des hommes de couleur libres” (1791), en *Œuvres de Maximilien Robespierre* (Tome VII. Discours, 2<sup>e</sup> Partie, Janvier-Septembre 1791), ed. dirigida por Marc Bouloiseau, Georges Lefebvre y Albert Soboul con el concurso del Centre National de la Recherche scientifique, Presses Universitaires de France, París, 1952, p. 362.

<sup>4</sup> En 1848 ya hacía cuarenta y cuatro años que la vieja Saint-Domingue, luego Haití, había logrado su libertad. Toussaint Louverture (1743-1803), uno de los líderes de la misma, había luchado contra la esclavitud de los negros sin perder de vista los ideales de la Revolución: “What spirit was it that moved him? Ideas do not fall from heaven. The great revolution had propelled him out of his humble joys and obscure destiny, and the trumpets of its heroic period rang ever in his ears. In him, born a slave and the leader of slaves, the concrete realisation of liberty, equality and fraternity was the womb of ideas and the springs of power” [“¿Qué espíritu fue el que le conmovió? Las ideas no caen del cielo. La gran revolución le había sacado de sus humildes alegrías y de su oscuro destino, y las trompetas de su época heroica sonaban siempre en sus oídos. En él, nacido esclavo y líder de esclavos, la realización concreta de libertad, igualdad y fraternidad fue el vientre de las ideas y las fuentes del poder”, trad. prop.] C. L. R. JAMES: *The Black Jacobins. Toussaint L'Ouverture and the San Domingo Revolution* (1938), Second Edition Revised, Vintage Books, Nueva York, 1989, p. 265.

<sup>5</sup> [“El mayor esfuerzo que ha realizado un pueblo por cortar en dos partes su destino”, trad. prop.] Alexis de TOCQUEVILLE: *L'Ancien régime et la Révolution*, Michel Lévy Frères, París, 1856, p. V.

Es preciso recordar que la de Robespierre no es la primera voz gala que alude a la *fraternité* con el propósito de validar un proceso de igualdad política. Étienne de La Boétie, el leal amigo de Michel de Montaigne al que aludimos en el capítulo sobre la *philia*, se adelanta en doscientos años a *L'Incorruptible*. A finales del siglo XVI, el joven pensador escribe que la naturaleza “nous a tous faits de mesme forme (...) afin de nous entreconnoistre tous pour compaignons ou plustost pour frères”<sup>1</sup>, por lo que la sola presencia del tirano<sup>2</sup>, que ha sumido al pueblo en la “obeissance et servitude”<sup>3</sup>, es una afrenta contra la primera, de la misma forma que lo es contra la libertad republicana.

En uno de los puntos de mayor profundidad de su *Discours*, La Boétie suple a la *fraternité* por la *amitié* sin violentar el signo revolucionario de la primera. Da la sensación de que en su vocabulario son palabras sinónimas, con lo que podríamos leer la primera en lugar de la segunda y viceversa. El siguiente paso no solamente recuerda a la frase de Friedrich Nietzsche citada en el pórtico del primer capítulo, cuando el pensador decía que el tirano, por el hecho serlo, no opta a gozar de amigos<sup>4</sup>, sino que es una versión *avant la lettre* del espíritu de la *fraternité révolutionnaire* surgida en la agonía del *Ancien régime*:

C'est cela que certainement le tiran n'est jamais aimé, ni n'aime: l'amitié c'est un nom sacré, c'est une chose sainte; elle ne se met jamais qu'e entre gens de bien, et ne se prend que par une mutuelle estime; elle s'entretient non tant par bienfaits, que par la bonne vie; ce qui rend un ami assuré de de l'autre c'est la connoissance quil a de son intégrité; les respondens. Il ni peut avoir d'amitié la ou est la cruauté, là ou est la desloiauté, la ou est l'injustice; et entre les meschans quand ils s'asemblent, c'est un complot, non pas une compaignie; ils ne s'entr'aient pas, mais ils s'entrecraignent; ils ne sont pasa mis; mais ils sont complices. Or quand bien cela n'empeschroit point, encore seroit il mal aisé de trouver en un tiran un amour assurée, par ce qu'estant au dessus de tous, et n'aient point

<sup>1</sup> [“A todos nos ha creado fundiéndonos en el mismo molde para demostrarnos que todos somos iguales, o más bien que somos hermanos”] Étienne de la BOÉTIE: *Discurso de la servidumbre voluntaria* (1577), Edición bilingüe (texto francés del manuscrito de Mesmes), est. prel., vers. española y not. de José de la Colina, Tecnos, Madrid, 2010 [primera reimpresión, 2018], pp. 25, 26 y 27.

<sup>2</sup> En su corta vida, ya que fallece sin haber cumplido los treinta y tres años, a Étienne de la Boétie le da tiempo a presenciar el reinado de cuatro soberanos: Francisco I (1494-1547), de los Valois-Angulema; Enrique II (1519-1559), Valois; Francisco II (1544-1560), Valois-Angulema y Carlos IX (1550-1574), Valois-Angulema.

<sup>3</sup> [“La obediencia y la servidumbre”] Étienne de la BOÉTIE: *Discurso de la servidumbre voluntaria...* *Op. cit.*, pp. 82 y 83.

<sup>4</sup> La misma línea sigue Mijail A. Bakunin cuando, oportunamente, se pregunta: “¿Son posibles la fraternidad y la igualdad entre el explotador y el explotado?”. Mijail A. BAKUNIN: *Escritos de filosofía política* (Volumen 1), compilación de G. P. Maximoff y trad. de Antonio Escotado, Alianza, Madrid, 1990, p. 218.

de compaignon il est desja au dela des bornes de l'amitié, qui a son vrai gibier en l'équialité; qui ne veut jamais clocher ains tousjours egal<sup>1</sup>.

La variación de la postura de Robespierre con respecto a la de Étienne de La Boétie podría sistetizarse en las siguientes palabras: según el líder *montagnard*, la *fraternité* no surge de la igualdad, sino que la genera —o, en su caso, la alienta—, de forma que a finales del siglo XVIII la misma ya no es *conditio sine qua non*, sino el principal resultado político del libre operar de la *fraternité*. Aun así, Robespierre habría secundado al adolescente en que *le tiran n'est jamais aimé, ni n'aime*, una idea que ya había sido planteada, en Italia, por Cicerón o Girolamo Savonarola (1452-1498)<sup>2</sup> y luego, en Francia, repetida por Jean Bodin —un pensador, por cierto, que publica *Los seis libros de la República* el mismo año, 1576, en que el *Discours* ve la luz en francés por primera vez— y Montesquieu<sup>3</sup>. La *fraternité révolutionnaire* se orienta hacia la igualdad política; por ello, después del proceso ha de hallar pares a los que vincularse: el tirano no lo es, de ahí que, en su altiva soledad, no ame y no sea amado.

<sup>1</sup> ["Ciertamente, el tirano no ama ni es amado. La amistad es cosa sagrada y santa. Solo existe entre la gente de bien. Nace una mutua estima y no se mantiene por los regalos sino por la decencia. Lo que hace a un amigo confiar en el otro es el conocimiento de su integridad. Tiene como garantías su buen natural, su fidelidad, su constancia. No puede haber amistad allí donde hay crueldad, deslealtad, injusticia. Entre malvados que se juntan se forma un contubernio, no una sociedad. No se quieren, pero se temen. No son amigos, sino cómplices. Y aunque así no fuese, difícilmente se hallaría en el tirano un amor seguro, pues estando él por encima de todos, sin tener pares, ya está más allá de la amistad. Solo en la igualdad florece la amistad, cuya andadura siempre es igual y nunca cojea"] Étienne de la BOÉTIE: *Discurso de la servidumbre voluntaria...* *Op. cit.*, pp. 100, 101 y 102.

<sup>2</sup> "Qui velit, ut neque diligit quemquam nec ipse ab ullo diligitur, circumfluere omnibus copiis atque in omnium rerum abundantia vivere? Haec enim est tyrannorum vita, in qua nimirum nulla fides, nulla caritas, nulla stabilis benevolentiae potest esse fiducia; omnia semper suspecta atque sollicita, nullus locus amicitiae. Quis enim aut eum diligit, quem metuat, aut eum, a quo se metui putet? Coluntur tamen simulatione dumtaxat ad tempus. Quod si forte, ut fit plerumque, ceciderint, tum intellegitur, quam fuerint inopes amicorum" (*De amicitia*, XV, 52-53) ["¿Quién hay que desee nadar en la mayor riqueza y vivir en medio de una abundancia sin límites, a condición de no amar a nadie ni ser amado por ninguno? Tal es la vida de los tiranos, en la cual no puede haber confianza, ni amor, ni seguridad alguna en el cariño; todo es sospechoso, todo causa inquietud; la amistad no tiene lugar en ella. Porque ¿cómo se ha de amar al que se teme o a aquel a quien se inspira miedo? No obstante, se les finge amistad circunstancialmente. Pero si, como suele suceder, llega el caso de que caigan, entonces se comprende bien cuán pobres estaban de amigos", dice Cicerón. "[Il tiranno] è privato della amicizia, la quale è delli maggiori e più dolci beni che possa avere l'omo in questo mondo, perché non vuole nissuno eguale a sé e tiene ognuno in timore, e massime perché il tiranno è quasi sempre odiato da ognuno per li mali che fa; e se è amato dalli cattivi, non è perché voglino bene a lui, ma amano quello che vogliono cavare da lui, e però tra tali non può essere vera amicizia"] ["El tirano se ve privado de la amistad, uno de los mayores y más dulces bienes del ser humano en este mundo, porque no quiere ningún igual a sí mismo y mantiene a todos atemorizados, más si cabe porque el tirano es casi siempre odiado debido a los males que hace; y si es amado por los malos, no es porque quieran su bien, sino porque aman lo que desean obtener de él, así que entre ellos no puede darse una verdadera amistad", trad. prop.], sigue Savonarola. CICERÓN: *De amicitia...* *Op. cit.*, p. 72 y Girolamo SAVONAROLA: *Trattato di frate Ieronimo Savonarola circa il reggimento e governo della città di Firenze* (1498), advertencia de Audin de Rians, Tommaso Baracchi, Florencia, 1847 [sexta edición], p. 51.

<sup>3</sup> "Aquél [, el rey,] aprecia el amor [amour] de su pueblo; éste [, el tirano,] el temor [peur]. Aquél solo teme por sus súbditos; éste los teme a ellos (...) Aquél es amado y venerado [aymé & adoré] por todos sus súbditos; éste odia a todos y por todos es odiado [hait tous, & est hay de tous]" (Libro II, Capítulo IV), plantea Bodin; en "los Estados despotiques [les États despotiques]" (...) nadie ama al Estado ni al príncipe [car personne n'y aime l'État et le prince]" (Segunda parte, Libro I, Capítulo V), sigue Montesquieu. JEAN BODIN: *Los seis libros de la República...* *Op. cit.*, pp. 100-101 y MONTESQUIEU: *Del espíritu de las leyes...* *Op. cit.*, p. 153.

Sabemos que la idea de la *fraternité qua* vector de igualación política se propaga después de La Boétie por las palabras que pronuncia el Barón de Senecey, a la sazón presidente del Orden de la Nobleza, en presencia del rey Luis XIII (1601-1643), el 25 de noviembre de 1614. Durante el proceso verbal, Senecey admite de grado la posición privilegiada de la Iglesia, pero lamenta que a la nobleza se la sitúe popularmente a la misma altura que al Tercer Estado: “Comparan vuestro Estado a una familia compuesta por tres hermanos”, dice. Hasta que el aristócrata rompe en gritos delante del Borbón:

¡En qué miserable condición hemos caído, si esas palabras son ciertas! ¡Cómo! Tantos servicios prestados desde tiempo inmemorial, tantos honores y dignidades transmitidos hereditariamente a la nobleza y merecidos por sus labores y fidelidad, habrá servido acaso, en lugar de para elevarla, para rebajar su condición hasta el punto de situarla en relación fraternal con el vulgo, en la más estrecha relación posible entre hombres, la fraternidad!; y no contentos con decirse nuestros hermanos se atributen la restauración del Estado.

Senecey presenta a la *fraternité* desde el punto de vista opuesto al que venimos planteando: Robespierre y La Boétie ven en ella a la procuradora de “les charmes de l'égalité”<sup>1</sup>, no así el orgulloso Barón, que solicita al soberano que se les valore por lo que “somos” y por “la diferencia que nos separa”<sup>2</sup>, siendo de todo punto significativas las palabras que usa. Es por el espíritu de la protesta elevada por Senecey que Sieyes alude, no sin aguda ironía, a la presencia de una “*pobre clase privilegiada*”<sup>3</sup> en la Francia que sale del siglo XVIII.

Y si la aristocracia del siglo XVII había exigido ser *diferenciada* del Tercer Estado, más de cien años después, con Robespierre y la *Montagne* en el poder, las clases populares de Francia van a exigir liberarse de los yugos políticos, civiles y familiares a los que venían siendo sometidas por los primeros —y, en opinión de Domènech, por los segundos—:

Gracias al programa democrático-fraternal robespierriano, la «bestia horizontal» vivió por unos años la experiencia de una horizontalidad conscientemente política, conscientemente emancipada de los yugos señoriales y patriarcales que la venían

<sup>1</sup> Maximilien ROBESPIERRE: “Sur les substances”, en *Œuvres de Maximilien Robespierre* (Tome IX: Discours, 4<sup>e</sup> Partie, Septembre 1792-27 Juillet 1793)... *Op. cit.*, p. 117.

<sup>2</sup> Ap. Emmanuel SIEYES: “Ensayo sobre los privilegios” (1788), en *¿Qué es el Tercer Estado? Ensayo sobre los privilegios...* *Op. Cit.*, pp. 78-79.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 75. Énfasis en el original.

segmentando verticalmente, y se constituyó políticamente, si así puede decirse, en «cuarto estado», políticamente independizado del «tercero»<sup>1</sup>.

El período en que la *fraternité* logra lo que se había propuesto, es decir, una *horizontalidad conscientemente política*, se salda en el verano de 1794: el golpe del 9 Termidor saca del poder a la *Montagne* y da paso a un período, protagonizado por el “protracted, savage, and glaring”<sup>2</sup> *Terreur blanche*<sup>3</sup> —que sigue al *Terreur rouge*<sup>4</sup>—, en el que la *fraternité* ya no es un vector de igualación política, sino de venganza contra los *montagnards* y sus seguidores<sup>5</sup>.

En vista de lo mismo, Hannah Arendt piensa que el proceso revolucionario galo es problemático: al lado de la Revolución americana, “so triumphantly successful”, Arendt opina que 1789 “ended in disaster”<sup>6</sup>. Y la principal razón que vislumbra la pensadora alemana es la compasión, es decir, “the capacity of suffering with others”<sup>7</sup>. ¿A qué responde el protagonismo de la misma, que, según ella, “for the first time became the

<sup>1</sup> Antoni DOMÈNECH: *El eclipse de la fraternidad...* *Op. Cit.*, p. 85.

<sup>2</sup> [“Prolongado, salvaje y clamoroso”, trad. prop.] Arno J. MAYER: *The Furies: Violence and Terror in the French and Russian Revolutions*, Princeton University Press, Princeton, 2000, p. 212.

<sup>3</sup> “Aunque la época del Terror rojo, gobernada por los jacobinos entre septiembre de 1793 y la primavera de 1794, se saldó con numerosas ejecuciones, la mayor parte de ellas se produjeron en el último mes a manos del golpe de Termidor, protagonizado por los contrarrevolucionarios y cuyas principales víctimas fueron los jacobinos, lo que dio lugar al llamado Terror blanco. Los ajusticiamientos contra jacobinos y republicanos afines se prolongaron durante varios años, y la represión oficial siguió incluso después de la caída de Napoleón, con Luis XVIII en el trono, mucho tiempo después de que la fraternidad desapareciese del vocabulario y el imaginario político de la época”. Ángel PUYOL: *El derecho a la fraternidad...* *Op. cit.*, p. 29.

<sup>4</sup> En opinión de McPhee, “no hubo un solo momento en que la Convención Nacional se inclinara por instaurar un sistema de gobierno que llamaran «el Terror»: lo que más se pareció a esto fue apoyar a una delegación de las cuarenta y ocho secciones y al Club Jacobino que el 5 de septiembre de 1793 le reclamaban que «pusiera el terror a la orden del día». Más bien, desde octubre de 1792 la Convención y sus comités habían ensamblado una serie de medidas de emergencia concebidas para derrotar a los ejércitos invasores y a la contrarrevolución en todas sus formas, para responder a las quejas continuas del campo y la ciudad y para controlar las acciones de los militantes que afirmaban representar la voluntad del pueblo. Entre ellas estaba la creación de un tribunal revolucionario, la movilización masiva de recursos humanos y materiales para el ejército, el control de precios, salarios y producción, la abolición definitiva del señorío y la constitución de un ejecutivo de emergencia con amplios poderes. El periodo transcurrido desde el ingreso de Robespierre en el Comité se puede describir con más precisión como una época de medidas gubernamentales rigurosas para ganar una guerra civil y otra exterior, en lugar de «el Terror», un calificativo que solo empezó a utilizarse con posterioridad (...) El Terror no fue obra suya [de Robespierre], sino un régimen de intimidación y control apoyado por la Convención Nacional y los «patriotas» de todo el país, pese a que los libros sobre terrorismo contemporáneo suelen atribuir a Robespierre la responsabilidad absoluta de las decenas de millares de muertes de los años 1793 y 1794”. Peter MCPHEE: *Robespierre. Vida de un revolucionario...* *Op. cit.*, pp. 256-257 y 347.

<sup>5</sup> “L’initiative de l’appel à la répression, sur la base de l’union fraternelle de tous ceux qui avaient eu à souffrir des agissements du régime précédent, vient des «thermidoriens de droite»” [“La iniciativa de la llamada a la represión, sobre la base de la unión fraternal de todos los que habían sufrido las acciones del régimen precedente, procedió de los ‘Termidorianos de derecha’”, trad. prop.] Marcel DAVID: *Fraternité et Révolution française: 1789-1799*, Aubier, París, 1987, p. 221.

<sup>6</sup> Hannah ARENDT: *On Revolution...* *Op. cit.*, p. 49.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 76.

central motive of the revolutionary in Robespierre”<sup>1</sup>? Su respuesta es la “social question”, es decir, la presencia de la pobreza, “a political force of the first order” durante la Revolución en Francia. El argumento de Arendt es el que sigue: una vez que la pobreza es uno de los rasgos clave de numerosos agentes que saltan a la luz pública durante la Revolución, Robespierre y el resto de *montagnards* pierden de vista el logro político originario de la libertad –“It demanded the constitution of a republic”– y orientan sus propósitos hacia *le menu peuple*<sup>2</sup> –“They believed in the people rather than in the republic”–, de ahí que prodiguen una virtud<sup>3</sup>, que, al decir de la pensadora, “meant to have the welfare of the people in mind”. El resultado es “the transformation of the Rights of Man into the rights of Sans-Culottes”<sup>4</sup>, un vuelco en el que la *fraternité* es capital:

The humanitarianism of brotherhood scarcely befits those who do not belong among the insulted and the injured and can share in it only through their compassion<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> [“Por primera vez se volvió el motivo central de lo revolucionario con Robespierre”, trad. prop.] Hannah ARENDT: “On Humanity in Dark Times: Thoughts about Lessing”, en *Men in Dark Times...* *Op. cit.*, p. 14.

<sup>2</sup> Por el “droit (...) d'exister” [“Derecho (...) a existir”], que, en opinión de Robespierre, ha de ser “la première loi sociale” [“La primera ley social”]. Es oportuno recordar el escenario de 1792 en el que el líder de la *Montagne* se posiciona a favor del mismo, una vez que la presencia de la *fraternité* vuelve a ser clave: “En febrero de 1792, la dramática falta de pan suscita motines por todas partes. Simoneau, alcalde de Étampes, un especulador, fue muerto en un enfrentamiento que opuso a la fuerza armada, movilizada por él, con los habitantes hostiles a la libre circulación de granos. La Legislativa, asustada, organizó, para conmemorar esta muerte, una ‘Fiesta de la ley’, el 3 de junio. La divisa adoptada, ‘Libertad, igualdad, propiedad’ iba a contrapié de la consigna ‘Libertad, igualdad fraternidad’ anunciada quince días antes (el 15 de abril), durante la ‘Fiesta de la Libertad’”. Es por ello que, el 2 de diciembre, en presencia de la *Convention*, Robespierre dice que “La propriété n'a été instituée ou garantie que pour la cimenter; c'est pour vivre” [“La propiedad no ha sido instituida o garantizada para cimentarla; es para vivir”], por lo que “toute spéculation mercantile que je fais aux dépens de (...) la vie de mon semblable n'est point un trafic, c'est un brigandage et un fratricide” [“Toda especulación mercantil que hago a expensas de (...) la vida de mi prójimo no es tráfico, es un bandidaje y un fratricidio”, trad. prop.] Maximilien ROBESPIERRE: “Sur les subsistances”, en *Œuvres de Maximilien Robespierre* (Tome IX: Discours, 4<sup>e</sup> Partie, Septembre 1792-27 Juillet 1793)... *Op. cit.*, pp. 112-113 y Georges LABICA: *Robespierre. Una política de la filosofía* (1990), trad. de Joan Tafalla, El Viejo Topo, Barcelona, 2005, p. 51.

<sup>3</sup> Valgan unas líneas de McPhee al respecto de la república, la virtud y Robespierre: “En los primeros meses de 1792 Robespierre dudó de si debía suscribir los llamamientos para fundar una república porque estaba seguro de que las instituciones republicanas requerían una cultura de la virtud ciudadana, una sociedad regenerada. Sabía que las personas eran intrínsecamente buenas; pero también sabía que se habían corrompido por los siglos de pobreza e ignorancia. Así que tenía la sensación de que era demasiado pronto para que Francia fuera una república”. Peter MCPHEE: *Robespierre. Vida de un revolucionario...* *Op. cit.*, p. 215.

<sup>4</sup> [“Tan triunfalmente exitosa”, “Terminó en desastre”, “La capacidad de sufrir con otros”, “Cuestión social”, “Una fuerza política de primer orden”, “Lo que requiere la constitución de una república”, “Ellos creían más en la gente que en la república”, “Significaba tener el bienestar de la gente en mente”, “La transformación de los Derechos del Hombre en los derechos de los Saint-Culottes”, trad. prop.] Hannah ARENDT: *On Revolution...* *Op. cit.*, pp. 15, 25, 55, 56, 69 y 70.

<sup>5</sup> [“El humanitarismo de la fraternidad raramente beneficia a aquellos que no pertenecen a los insultados y agraviados y que solo pueden compartirlo gracias a la compasión”, trad. prop.] Hannah ARENDT: “On Humanity in Dark Times: Thoughts about Lessing”, en *Men in Dark Times...* *Op. cit.*, p. 16.



Ello propicia que vulnerar la virtud sea vulnerar el proceso revolucionario *en soi-même*, de ahí que Albert Camus plantee que “les Jacobins ont durci les principes moraux éternels”, al punto de “fonder la fraternité sur le droit abstrait des Romains”. El peligro surge siempre que no se logra responder a ello, por lo que el premio nobel alerta: “La vertu absolue est impossible, la république du pardon amène par une logique implacable la république des guillotines”<sup>1</sup>; lo que vendría a dar la razón a unas palabras de Arendt: “Whatever brotherhood human beings may be capable of has grown out of fratricide”<sup>2</sup>.

Siguiendo a la autora de *Eichmann en Jerusalén*, una vez que la violencia “itself is incapable of speech”, y que donde ella “rules absolutely (...) not only laws (...) but everything and everybody must fall silent”, es dable pensar que en Francia no se habría logrado el *actual content of freedom*, es decir, la *participation in public affairs, or admission to the public realm*, un lugar “where speech rules supreme”<sup>3</sup>. Hay unas palabras pronunciadas por Robespierre el 5 de febrero de 1794, en presencia de la *Convention*, que ilustran el curso que, en opinión de Arendt, habría seguido la Revolución gala<sup>4</sup>: “Domptez par la terreur les ennemis de la liberté, et vous aurez raison comme fondateurs de la république. Le gouvernement de la révolution est le despotisme de la liberté contre la tyrannie”<sup>5</sup>.

El punto es que, a las ya citadas palabras con que *L’Incorruptible* pedía en 1790 que se ayudara a la ciudadanía a participar *en effet* en la política del país y a las de Derek Heater

<sup>1</sup> [“Los jacobinos endurecieron los principios morales eternos”, “Fundar la fraternidad sobre el derecho abstracto de los romanos”, “La virtud absoluta es imposible, la república del perdón lleva por una lógica implacable a la de las guillotinas”, trad. prop.] Albert CAMUS: *L’homme révolté...* *Op. cit.*, pp. 161 y 169.

<sup>2</sup> [“Cualquier fraternidad de la que han sido capaces los seres humanos ha procedido del fratricidio”, trad. prop.] Hannah ARENDT: *On Revolution...* *Op. cit.*, pp. 10-11.

<sup>3</sup> [“En sí misma es incapaz de palabra” (...) “Gobierna absolutamente (...) no solo las leyes (...) sino todo y todos deben guardar silencio” (...) “Donde la palabra gobierna”, trad. prop.] *Ibid.*, pp. 9 y 28

<sup>4</sup> A propósito, Martha C. Nussbaum cuenta que, durante su juventud, había escrito “a long play about the life of Robespierre, focusing on the conflict between his love of general political ideals and his attachments to particular human beings. The plot concerns his decision to send Camille Desmoulins and his wife, both loved friends, to death for the sake of the revolution” [“Una larga obra sobre la vida de Robespierre, centrada en el conflicto entre su amor por ideas políticas generales y sus compromisos con seres humanos particulares. El argumento gira en torno a su decisión de enviar a Camille Desmoulins y su esposa, los dos amigos muy queridos, a la muerte por el bien de la Revolución”, trad. prop.] Martha C. NUSSBAUM: “Introduction: Form and Content, Philosophy and Literature”, en *Love’s Knowledge. Essays on Philosophy and Literature...* *Op. cit.*, p. 11.

<sup>5</sup> [“Domad a los enemigos de la libertad y tendréis razón como fundadores de la república. El gobierno de la revolución es el despotismo de la libertad contra la tiranía”, trad. prop.] Maximilien ROBESPIERRE: “Rapport sur les principes de morale politique qui doivent guider la Convention Nationale dans l’administration intérieure de la République” (1794) en *Œuvres de Maximilien Robespierre* (Tome III), noticia histórica, not. y coment. de Albert Laponneraye, consideraciones generales de Armand Carrel, Worms, París, 1840, p. 550.

sobre los clubes parisinos *cívicamente virtuosos* de 1793, es oportuno agregar ahora las de Florence Gauthier, en alusión al período que va de agosto de 1792 a julio de 1794:

Néanmoins les citoyens participaient réellement à la formation de la loi en discutant dans leurs assemblées, en pétitionnant et en manifestant. Citoyens et députés constituaient ensemble le pouvoir législatif, pouvoir suprême, créant une expérience originale d'espace public de réciprocité du droit. Ce qui était la définition même que l'on donnait alors à la république: un espace public allant s'élargissant et permettant aux citoyens, non pas seulement de communiquer, mais de décider, d'agir et de s'instruire<sup>1</sup>.

Es así que la *fraternité révolutionnaire* logra, solo sea durante un tiempo y en según qué lugares, dar vida al *actual content of freedom*, pero es una gesta que se pierde pronto<sup>2</sup>: al tiempo que la república de Estados Unidos aún sigue en pie, la Primera República Francesa capitula después de doce años —y el proceso en que se logra la *horizontalidad conscientemente política*, después de dos—, cuando Napoleón proclama el Imperio en 1804.

La oportuna pregunta sobre la fugacidad del episodio, si nos la hacemos desde el prisma de la *fraternité révolutionnaire*, da lugar a dos posibles respuestas. La primera plantea que “la dinámica igualadora de la fraternidad (...) [ha sido] tímida”<sup>3</sup>, en palabras de Mona Ozouf, al punto que “it did not achieve human equality”<sup>4</sup>, en las de Arendt; a resultas de lo cual, los rivales del proceso vieron la oportunidad de dar un golpe de Estado a sus valedores y de agostar los avances, ya aludidos, que habían logrado. La segunda, por su parte, postula que la *dinámica igualadora* de la misma ha ido muy lejos<sup>5</sup>, lo que habría

<sup>1</sup> [“Los ciudadanos participaban realmente en la formación de la ley debatiendo en sus asambleas, elaborando peticiones y saliendo a manifestarse. Ciudadanos y diputados formaban juntos el poder legislativo, poder supremo, y dieron lugar a una original experiencia: un espacio público en el que prima la reciprocidad de derechos. He ahí la idea misma de república que regía en la época: un espacio público con vistas a seguir aumentando y a permitir a los ciudadanos no solo que se comuniquen, sino que adopten decisiones, actúen y se formen”, trad. prop.] Florence GAUTHIER: “Critique du concept de ‘révolution bourgeoise’ appliqué aux Révolutions des droits de l’homme et du citoyen du XVIIIe siècle”... *Op. Cit.*, pp. 59-72.

<sup>2</sup> McPhee no opina de lo mismo: “La Revolución (...) logró consolidar las promesas principales de 1789 (soberanía popular, gobierno constitucional, igualdad legal y religiosa, fin de los privilegios corporativos y del señorío) gracias la reacción visceral y victoriosa de la República hacia sus enemigos en los años 1793 y 1794. Robespierre y el Comité de Salvación Pública habían llevado a la República y a la Revolución a un lugar seguro. Su proeza fue monumental; también lo fueron los costes humanos (...) En 1794 la República ya estaba a salvo”. Peter MCPHEE: *Robespierre. Vida de un revolucionario*... *Op. Cit.*, p. 354.

<sup>3</sup> Mona OZOUF: “Fraternidad”, en Mona OZOUF y François FURET: *Diccionario de la Revolución francesa* (1988), vers. española de Jesús Bravo *et al.*, Alianza, Madrid, 1989, p. 591.

<sup>4</sup> [“No logró la igualdad humana”, trad. prop.] Hannah ARENDT: “The Freedom to Be Free”. *The Conditions and Meaning of Revolution* (1967), en *Thinking without Banister*... *Op. cit.*, p. 379.

<sup>5</sup> Hay unas líneas de Montesquieu al respecto: “El principio de la democracia se corrompe [corrompt], no solo cuando se pierde el sentido de la igualdad [lorsqu’on perd l’esprit d’égalité], sino también cuando se adquiere el

agotado *the interspace which we have called world*, por lo que la palabra, en lugar de seguir primando, habría dado paso a la violencia y al “combat des factions”<sup>1</sup> en el *public realm*.

Optemos por la que optemos, el 9 Termidor no solo liquida los espacios de libertad política que hemos visto con Gauthier, sino los procesos de liberación de los *alieni iuris* que se habían originado. Sabemos por la propia Arendt que “liberation may be the condition of freedom but no means leads automatically to it”<sup>2</sup>, pero el 27 de julio da carpetazo a las dos de una vez: la propaganda contra la *fraternité* de los golpistas<sup>3</sup> y sus aliados —“Una bufonada huera”<sup>4</sup>, ríe desde Alemania el *Gegenrevolutionär* Johann G. Benjamin Pfeil (1732-1800)—; la vuelta al sufragio censitario del Directorio<sup>5</sup>, que además

---

sentido de la igualdad extremada [quand on prend l'esprit d'égalité extrême]” (Primera parte, Libro VIII, Capítulo I). MONTESQUIEU: *Del espíritu de las leyes...* Op. cit., p. 128.

<sup>1</sup> [“Lucha de facciones”, trad. prop.] Marcel DAVID: *Fraternité et Révolution française...* Op. cit., p. 275.

<sup>2</sup> [“La liberación puede ser la condición de la libertad, pero no significa que lleve automáticamente hasta ella”, trad. prop.] Unos años después, Arendt agrega: “The conquest of poverty is a prerequisite for the foundation of freedom, but also that liberation from poverty cannot be dealt with in the same way as liberation from political oppression. For if violence pitted against violence leads to war, foreign or civil, violence pitted against social conditions has always led to terror. Terror rather than mere violence, terror let loose after the old regime has been dissolved and the new regime installed, is what either sends revolutions to their doom, or deforms them so decisively that they lapse into tyranny and despotism” [“La superación de la pobreza es un prerequisite para la fundación de la libertad, pero también que la liberación de la pobre no puede afrontarse de la misma forma que la liberación de la opresión política. Porque, si la violencia enfrentada a la violencia conduce a la guerra, exterior o civil, la violencia enfrentada contra las condiciones sociales siempre ha conducido al terror. Más que mera violencia, el terror que se propaga después de que el Antiguo régimen ha sido disuelto y de que el Nuevo régimen ha sido establecido, es lo que envía a las revoluciones a la perdición o las deforma tan decisivamente que caen en la tiranía y el despotismo”, trad. prop.] Hannah ARENDT: “The Freedom to Be Free”. *The Conditions and Meaning of Revolution*, en *Thinking without Banister...* Op. cit., p. 382.

<sup>3</sup> “Propagaron el libelo de que la imposición de la fraternidad equivalía al terror que llevó a los revolucionarios a guillotinar a numerosos contrarrevolucionarios. Esa asociación perversa se basaba en el hecho de que, durante el Directorio, se invitó a todos los propietarios de inquilinos a inscribir en las fachadas de las casas el lema ‘Unité, indivisibilité de la République: Liberté, Égalité, Fraternité, ou la Mort’ (...) Los partidarios del golpe de Termidor pretendieron desacreditar [así] el objetivo revolucionario de la invocación jacobina a la fraternidad, que no fue otro que reivindicar una libertad recíproca, iguales derechos para todos (...) Esas consecuencias emancipadoras y de justicia social no estaban incluidas en las ideas de libertad e igualdad. Por eso, estas no resultaron peligrosas para una buena parte de la burguesía de la época, sino todo lo contrario: eran la base de su programa contra la ausencia de libertad económica e igualdad jurídica del Antiguo Régimen. Lo que los revolucionarios burgueses temían de la fraternidad jacobina era su intención de llevar las ideas de libertad e igualdad a todos los rincones”. Ángel PUYOL: *El derecho a la fraternidad...* Op. cit., pp. 79 y 80.

<sup>4</sup> Jörn GARBER: “Die politische Literatur gegenrevolutionären Frühkonservatismus”, en Viktor ZMEGAC (ed.): *Geschichte der deutschen Literatur von 18 Jahrhundert bis zur Gegenwart*, Weinheim, Athenäum Verlag, 1996, p. 415; ap. María Julia BERTOMEU: “Fraternidad y mujeres. Fragmento de un ensayo de historia conceptual”... Op. cit., pp. 9-10.

<sup>5</sup> “La caída de Robespierre marcó la interrupción abrupta de un movimiento democrático que había durado algunos años y la progresiva conformación de una auténtica contrarrevolución burguesa. La nueva Convención, ahora en mano de los ‘termidorianos’ vencedores (...) reorganizó rápidamente el orden político restaurando la primacía de la *gens biens* y del sistema censitario (...) De los derechos sociales reconocidos por la Constitución de 1793 no quedaba rastro, y menos aún del derecho a la insurrección. En cambio, el derecho de propiedad, del que la Declaración de 1789 no había dado ninguna definición, se equiparaba con la más amplia libertad económica (...) El programa censitario y económicamente excluyente propuesto por el nuevo grupo gobernante solo podía ponerse en marcha mediante la represión de quienes quedaban excluidos de él. Los termidorianos no tardaron, de hecho, en extender el ‘Terror blanco’ a París y a las provincias, donde hubo detenciones y ejecuciones masivas de *sans culottes* y de campesinos (...) Termidor no era una salida del Terror,

proscribe las peticiones ciudadanas y los clubes políticos; la ya aludida recuperación del *Code Noir* de 1685 por parte de Napoleón, unida a su Código Civil de principios de 1804 –con unas consecuencias en las que profundizaremos posteriormente–; o el olvido *de facto* y *de iure* de los derechos humanos hasta el siglo XX<sup>1</sup> son pruebas de los múltiples agravios a los que los gobiernos ulteriores someten las gestas de la *fraternité* izada por la *Montagne*<sup>2</sup>.

En vista de los graves golpes políticos sufridos, la *fraternité* es vindicada durante los años de la Restauración –y no solo en el país galo– desde posturas que ya no son la del *ala plebeya* de los revolucionarios: Ludwig van Beethoven pide el abrazo del género humano a partir de un poema de Friedrich Schiller; Étienne Cabet erige en Estados Unidos una ciudad que ha de organizarse según el principio de la *fraternité*; y Louis Blanc, desde el *Gouvernement provisoire* de 1848, lucha por la asociación de las *classes ouvrières* ayudándose de la misma. No sin razón dice Martha C. Nussbaum que “in the aftermath of the French Revolution (...) the search for new forms of fraternity became almost an obsession”<sup>3</sup>.

En el verano del Año II, luego de que Robespierre y Saint-Just suban al cadalso, unas palabras de Machiavelli zumban en los oídos de la población gala: “Cuán difícil es a un pueblo acostumbrado a vivir bajo la potestad de un príncipe, mantenerse libre si por acaso conquista la libertad” (Libro I, 16)<sup>4</sup>. Cincuenta y tres años después, en los últimos

---

sino su continuación con otros protagonistas, con otros vencedores y otros vencidos, un cambio de proyecto político impuesto, sin embargo, con los mismos medios de excepción que la república había concebido para protegerse de sus enemigos”. Gerardo PISARELLO: *Un largo Termidor...* *Op. cit.*, pp. 82, 83 y 85.

<sup>1</sup> “Como los Derechos Humanos, la fraternidad desapareció del vocabulario constitucional tras el golpe de Estado de Termidor (...), y esa desaparición duró cerca de siglo y medio: los derechos humanos –identificados durante todo el siglo XIX con el Terror, con la República y con la Democracia, términos prácticamente coextensivos para los conservadores y los liberales europeos decimonónicos– no reaparecieron sino tras la derrota política y militar del nazifascismo con la solemne Declaración Universal de Derechos Humanos por las Naciones Unidas en 1948”. María Julia BERTOMEU: “Familia humana y fraternidad (política) en la Declaración Universal de Derechos de 1948”, *Daimón. Revista Internacional de Filosofía*, Suplemento 7 (2018), p. 18. Sobre lo mismo, *vid.* Antoni DOMÈNECH: “Socialismo: ¿de dónde vino? ¿Qué quiso? ¿Qué logró? ¿Qué puede seguir queriendo y logrando?”, en Mario BUNGE y Carlos GABETTA (comps.): *¿Tiene porvenir el socialismo?... Op. cit.*, p. 74 y Gerardo PISARELLO: *Un largo Termidor...* *Op. cit.*, p. 92.

<sup>2</sup> Agreguemos las que recuerda Domènech: “Todo lo que había sido establecido por la democracia jacobina desde el 10 de agosto de 1792: supresión de la realeza y de la monarquía constitucional a la inglesa y superación de una *loi politique* in-civil mediante la instauración de la República; sufragio universal masculino; derecho universal a la existencia; anulación de todas las leyes marciales; potencial superación de una *loi de famille* in-civil (lo que incluyó la efectiva abolición de la esclavitud y el incipiente reconocimiento cívico-fraternal de las mujeres); renuncia completa a las guerras ofensivas de conquista. Todo eso fue barrido [después del 9 Termidor]”. Antoni DOMÈNECH: *El eclipse de la fraternidad...* *Op. cit.*, pp. 92-93.

<sup>3</sup> Martha C. NUSSBAUM: *Political Emotions...* *Op. cit.*, p. 54.

<sup>4</sup> Nicolás MAQUIAVELO: *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, en *Maquiavelo...* *Op. cit.*, p. 305.

días de junio, lo harán las de Rousseau: “Peuples libres, souvenez-vous de cette maxime: «On peut acquérir la liberté, mais on ne la recouvre jamais»” (Libro II, Capítulo 8)<sup>1</sup>.

En 1785, Friedrich Schiller escribe la última versión de un poema titulado ‘An die Freude’. Y ocho años después, en 1793, un músico alemán, aún en los ardores de la veintena, se prenda de sus versos, al punto que agregará varios de ellos al final de su última sinfonía —una gesta en la historia de la música, ya que es la primera vez que la voz humana suena en una—. Ludwig van Beethoven estrena la *Novena* el 7 de mayo de 1824 en el Kärntnertortheater de Viena, la misma ciudad que había visto la celebración del Congreso europeo durante 1814 y 1815, una velada que no solo se recuerda por el virtuosismo de las piezas, sino porque su principal protagonista asiste a la misma privado de audición, víctima de una sordera que había ido agudizándose desde hacía varios años.

Donde Georg F. Händel (1685-1759) había adornado su *Messiah* con los versículos del profeta Isaías: “Que todo valle sea elevado, y todo monte y cerro rebajado” (Isaías 40: 4)<sup>2</sup>, palabras que podrían haber sintetizado gráficamente el espíritu de igualación alentado por la *fraternité* de 1790, Beethoven opta por vincularse a una línea del poeta alemán, “Alle Menschen werden Brüder”<sup>3</sup>. El verso adopta un principio estoico, la prolongación al género humano, ya visitado con Marco Aurelio al principio del capítulo y que, después de haber sido recuperado por Robespierre —valga recordar que el *montagnard* se había ilusionado con la idea de *affranchir le genre humain par le glorieux exemple de ma patrie*—, sigue uno de los valores revolucionarios, que ya no habría de producirse en la *kosmopolis*, sino en la *Weltbürgertum*: una República cosmopolita, ilustrada y fraterna<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> [“Pueblos libres, acordaos de esta máxima: «Es posible lograr la libertad, pero no se la recupera jamás»”, trad. prop.] Jean-Jacques ROUSSEAU: *Du contrat social...* Op. cit., p. 199.

<sup>2</sup> *Biblia de Jerusalén...* Op. cit., p. 1135.

<sup>3</sup> [“Los hombres todos hermanados quedan”] Friedrich SCHILLER: *Lírica de pensamiento. Una antología...* Op. cit., pp. 44 y 45.

<sup>4</sup> Hay unas líneas de Friedrich Schlegel (1772-1829), publicadas en 1796, que aluden a la misma: “La idea de una República Cosmopolita tiene validez práctica y es de característica importancia. [...] Hasta ahora se hablaba solo del Republicanismo parcial de un Estado y un pueblo determinado. Pero solo a través de un Republicanismo universal puede llegar a cumplirse el imperativo político. Este concepto no es, pues, fantaseo de soñador, sino tan necesario prácticamente como el imperativo político. Sus componentes son: (...) Politización de todas las naciones (...) Republicanismo de todos los politizados (...) Fraternidad de todos los republicanos (...) La autonomía de cada uno de los Estados, y la isonomía de todos”. Friedrich SCHELEGEL: *Versuch über den Republikanismus* (Volumen II), KA, 1796, pp. 13 y 22; ap. Antoni DOMÉNECH: “Socialismo: ¿de dónde vino? ¿Qué quiso? ¿Qué logró? ¿Qué puede seguir queriendo y logrando?”, en Mario BUNGE y Carlos GABETTA (comps.): *¿Tiene porvenir el socialismo?... Op. cit.*, pp. 98-99.

En la Francia revolucionaria ya sabían del potencial de la música; valga pensar en dos piezas políticas: *La Marseillaise* —originalmente, el *Chant de guerre pour l'arme du Rhin*, de Rouget de Lisle (1760-1836)—, que “es y seguirá siendo el símbolo musical republicano por excelencia”<sup>1</sup>; y su opuesto, el *Réveil du Peuple*, “composed as an *anti-Marseillaise* in January 1795” con letra de Jean-Marie Souriguières (1763-1837) y música de Pierre Gaveaux (1761-1825). El *Réveil*, según Arno J. Mayer, es “the counterrevolutionary anthem” que sirvió de “dominant tone”<sup>2</sup> al *Terreur blanche* luego del 9 Termidor, a pesar de que sería prohibido un año después, cuando el gobierno republicano del Directorio “se percató de que su sangriento llamamiento a la venganza servía de tapadera al resurgimiento monárquico”<sup>3</sup>. Mas su vínculo con ella no se limitaba a los mismos<sup>4</sup>.

Solo sea por la simpatía de Beethoven hacia la Revolución francesa<sup>5</sup> —posiblemente “rayana en el entusiasmo”<sup>6</sup>, un ánimo que, en opinión de Kant, poseía a los espectadores

<sup>1</sup> Esteban BUCH: *La novena de Beethoven. Historia política del himno europeo* (1999), trad. de Juan Gabriel López Guix, Acantilado, Barcelona, 2001, p. 65.

<sup>2</sup> [“Compuesto como una *anti-Marsellesa* en enero de 1795”, “Himno contrarrevolucionario”, “Tono dominante”, trad. prop.] Arno J. MAYER: *The Furies... Op. cit.*, p. 211. Énfasis de Mayer

<sup>3</sup> Peter MCPHEE: *La Revolución francesa, 1789-1799. Una nueva historia... Op. cit.*, p. 186.

<sup>4</sup> McPhee da una lista del número de canciones políticas que van surgiendo a lo largo de la Revolución: en el período 1788-1791, “el número de nuevas canciones políticas aumentó de 116 a 308, incluyendo el «Ça ira», al parecer cantado por primera vez mientras el Campo de Marte se preparaba para la Fiesta de la Federación en 1790”. Posteriormente, “1792-1794 fue la época dorada de las canciones políticas: se calcula que el número de canciones nuevas ascendió de 116 en 1789 a 325 en 1792, 590 en 1793 y 701 en 1794”. Por último, “el [número] de canciones políticas descendió a 90 en 1799 y a 25 en 1800”. Además, en su libro sobre la *Novena*, el profesor Esteban Buch documenta un plan a cargo del pintor Jacques-Louis David (1748-1825), amigo de Robespierre y autor del lienzo *La mort de Marat*, en el que los protagonistas son el pueblo y la música, cuyo fin es, precisamente, alentar la *fraternité*: “El 10 de agosto de 1793 tiene lugar la primera de las grandes fiestas organizadas por Jacques-Louis David, que expone a la Convención un plan donde se considera por primera vez de manera oficial la participación popular en el canto (...) Al final, dice el *Plan* de David, «todos los franceses funden sus sentimientos en un abrazo fraterno: no tienen más que una voz, cuyo grito general, viva la República, asciende hacia la divinidad». El problema es que, posteriormente, “al encontrar su lugar en el corazón de la «religión de Estado» robespierrista de la primavera de 1794, la voz del pueblo al unísono se encuentra históricamente asociada al Terror. Ese vínculo es tanto o más claro cuanto que la realización práctica de semejante proyecto, lejos de reposar sobre la espontaneidad de los participantes, implica de forma necesaria un alto grado de coacción”. Peter MCPHEE: *La Revolución francesa, 1789-1799. Una nueva historia... Op. cit.*, pp. 105, 161 y 201 y Esteban BUCH: *La novena de Beethoven... Op. cit.*, pp. 66, 70 y 76.

<sup>5</sup> “En el centro de la relación de Beethoven con el mundo de su tiempo, está su adhesión a los principios de la Revolución francesa (...) Las reivindicaciones directamente democráticas, sociales y hasta económicas de la Revolución, al proseguir su curso, les interesaban menos vivamente [a los artistas alemanes], los desconcertaban en ocasiones, incluso los indignaban (...) Muy diferente será la reacción de Beethoven (más afín a la de Kant, Fichte, Hegel y Hölderlin, aunque desconocía, según parece, a estos tres últimos). Es a partir de 1793 cuando los testimonios de su adhesión se multiplican”. Jean MASSIN y Brigitte MASSIN: “Beethoven y la Revolución francesa”, *Revista de la Universidad Nacional*, Número 12 (1973), pp. 261-263.

<sup>6</sup> “La revolución puede acumular miserias y atrocidades en tal medida que ningún hombre sensato nunca se decidiese a repetir un experimento tan costoso (...) y sin embargo (...) encuentra en el ánimo de todos los espectadores (que no están comprometidos en el juego) una simpatía rayana en el entusiasmo”. Immanuel KANT: *El conflicto de las facultades* (1798), versión española y est. prel. de Roberto R. Aramayo y epíl. de Javier Muguerza, Alianza, Madrid, 2003, p. 84; *ap.* Gerardo PISARELLO: *Un largo Termidor... Op. cit.*, p. 79.

del proceso revolucionario galo—, sería verosímil escuchar la *Novena* con oídos republicanos: no es azaroso que Hermione G. Asaky (1821-1900), la esposa del escritor Edgar Quinet, (1803-1875), diga que es la “*Marsellesa* de la humanidad”. El punto es que la obra del de Bonn, aun aludiendo a la *humani generis unitas*, presenta un giro respecto de los protagonistas que clausuraron provisional y audazmente el *Ancien régime*: en primer lugar, Schiller y Beethoven saludan la presencia de un Dios Padre: “Brüder überm Sternenzelt muss ein lieber Vater wohnen”<sup>1</sup>; en segundo, el poeta había escrito un verso de orígenes revolucionarios, “Rettung von Tyrannenketten”<sup>2</sup>, sorprendentemente olvidado por el músico en el libreto; y, tercero, Beethoven agrega una primera línea de vocación pacifista: “O Freunde, nicht diese Töne!”<sup>3</sup>. A ello se une el uso del verbo *werden*, que posterga sin precisión el advenimiento de la *Brüderlichkeit*, lo que origina que la pieza se preste a lecturas posteriores que, sin haber perdido de vista sus programáticas raíces finiseculares, varían la versión de la *fraternité à la Robespierre*; veamos tres de ellas.

Jacques-Gabriel Prod’homme (1871-1956) alega, en 1906, que la *Novena* es “una expresión del pensamiento moderno” que porta “aspiraciones de felicidad y de fraternidad universal”. El planteamiento del autor parisino radica en un principio artístico, de lo que se colige, en primer lugar, que el arte es válido en punto a vehicular el *élan* universalista de la *fraternité* —principio del que ya participaban, según sabemos, el cristianismo, el estoicismo y los líderes de la *Montagne*—; y, en segundo, que la *fraternité pacifique* no cuenta con las mismas posibilidades de salir airosa que la *révolutionnaire*.

Tres años después, Georges Pioch (1873-1953) —el luego secretario general de la Union sociale-communiste había sido expulsado del Parti Communiste Français— dice que es la música “de las sociedades regeneradas y fraternales que vendrán”, unas palabras que ponen en sordina la lectura de 1789 en clave de Juicio final a cargo de Jules Michelet, lectura que, en opinión de Pioch, no es fallida por su diagnóstico, sino por el tiempo en que había sido planteada: la *fraternité* no vino con la Revolución, sino que ha de venir.

<sup>1</sup> [“Hermanos, sobre el pabellón de estrellas / ha de haber un padre bondadoso”] Friedrich SCHILLER: *Lírica de pensamiento. Una antología...* Op. cit., pp. 44 y 45.

<sup>2</sup> [“Salvación de tiránicas cadenas”] *Ibid.*, pp. 52 y 53.

<sup>3</sup> [“¡Oh, amigos!, ¡no en ese tono!”] Ap. Jean MASSIN y Brigitte MASSIN: *Ludwig van Beethoven* (1955), trad. de Isabel de Asumendi, Turner, Madrid, 2003 [segunda edición, 2011], p. 734.

Por último, Romain Rolland plantea, en vísperas de la Segunda Guerra Mundial, que el de Beethoven no es sino un alegato por la paz: “El símbolo resplandeciente de la Reconciliación de Europa, de la fraternidad humana”<sup>1</sup>. En dos años, Adolf Hitler (1889-1945) hará ver que la potencia musical de la *Novena* no es un freno a la altura de su vehemencia –signo de que las *sociedades regeneradas y fraternales* auguradas por Pioch seguían sin presentarse–. Mas, sin saberlo, Rolland usa la pieza de Beethoven de la misma forma que la va a usar la Unión Europea después de la guerra, cuando, con los cambios de Herbert von Karajan (1908-1989) –un viejo afiliado al Nationalsozialistische Partei–, haga del coral que suena en la última parte su himno en 1985: los dos aspiran a que la *Novena* sea razón de paz entre los pueblos de Europa. Fatalmente, igual que Alemania había ignorado al primero, unos años después Yugoslavia hará lo propio con la segunda<sup>2</sup>.

Las respectivas versiones de Prod’homme, Pioch y Rolland no son sino ecos de las variaciones con que Ludwig van Beethoven, gracias principalmente a la recuperación de rasgos cristianos y estoicos, había alterado la *fraternité révolutionnaire* presentada por los *montagnards*: de la igualdad por la ciudadanía en 1790 pasamos a la igualdad por el género en 1824, que, de producirse –no nos dicen cuándo–, habrá de ser *pacifique* y *universellement*.

Es posible que la música sea “el símbolo y el instrumento de un orden social utópico donde la emoción subjetiva contribuye de modo armonioso a la institución del colectivo”<sup>3</sup>; pero, unos años después de que la *Novena* suene por primera vez, un autor se aventura en el género desde la literatura. En *Viaje a Icaria*, publicado en 1840, Étienne Cabet fantasea con una sociedad organizada a partir de la *fraternité*, al tiempo que da respuesta a una frase de Claude-Henri de Saint-Simon (1760-1825): “La philosophie du

<sup>1</sup> Mme. Edgar Quinet, «Symphonie avec chœurs, de Beethoven» (1885), en *Ce que dit la musique*, París, Calmann-Lévy, 1893, pp. 11 y 403; Jacques-Gabriel Prod’homme *Les Symphonies de Beethoven* (1906), París, Charles Delagrave, 1909, 3ª edición, reed. Nueva York, DaCapo Press, 1977 (n. 238, p. 209), p. 471; Georges Pioch, *Beethoven. Portraits d’hier*, n.º 3, París, 1909, pp. 70, 68, 79, 95 y Romain Rolland, «Actions de grâces à Beethoven», en *Internationaler Musikhistorischer Kongress*, retomado en *Beethoven. Les grandes époques créatrices*, París, Albin Michel, 1980 (n. I, p. 12), pp. 1505 y 1509. Las referencias han sido citadas respetando los usos seguidos por el autor en Esteban BUCH: *La novena de Beethoven... Op. cit.*, pp. 292, 298, 295 y 339.

<sup>2</sup> En 1993, Zbigniew Preisner realiza un gesto que recuerda al de Rolland. Con las guerras en Yugoslavia de fondo, el músico polaco compone una canción, ‘Song for the Unification of Europe’, que versiona el escrito de Pablo sobre el amor (1 Corintios 13: 1-13) y que suena en la película *Bleu*, de Krzysztof Kieslowski (1941-1996), la primera parte de una trilogía que, junto a *Blanc* y *Rouge*, reproduce los colores de Francia.

<sup>3</sup> Esteban BUCH: *La novena de Beethoven... Op. cit.*, p. 51.



siècle dernier a été révolutionnaire; celle du dix-neuvième doit être organisatrice”<sup>1</sup>, en la que vale leer *fraternité* en el lugar en el que se lee *philosophie*; ahora sabremos por qué.

Cabet, editor del periódico *Le Populaire* –cuyo título inspira en 1847 el lanzamiento de un periódico catalán, *La Fraternidad*<sup>2</sup>–, alude al tercer elemento presentado por Robespierre, pero en su *utopie* laten por igual los pulsos del *ágape* y de la *fraternité révolutionnaire*. En primer lugar, Cabet adopta del valor republicano la igualdad en punto a derechos y deberes, es decir, la idea de que la población de Icaria es ciudadana, una condición de la que resulta la hermandad de los mismos, igual que en 1790: “Tous partagent également les *charges* et les *bénéfices* de l’association”, por lo que la ciudadanía es “une seule FAMILLE, dont les membres sont unir par les liens de la FRATERNITÉ”<sup>3</sup>.

Y, en segundo, Cabet piensa que la *fraternité* posee una capacidad organizadora propiamente *ágapica*, de ahí que su *Viaje a Icaria* adelante los rasgos de *El sueño de un hombre ridículo* de Fiódor M. Dostoievski. En el cuento del autor ruso, ya lo sabemos, la población se regía por el puro arbitrio del amor, una proeza que se repite en la isla del escritor galo. La *Montagne* habían aludido a varios principios que orbitaban alrededor de la *fraternité*<sup>4</sup>, pero la *fraternité* de Cabet es un valor que, siguiendo los pasos del *ágape*, reina en solitario:

<sup>1</sup> [“La filosofía del siglo pasado fue revolucionaria; la del siglo diecinueve debe ser organizadora”, trad. prop.] Claude-Henri de SAINT-SIMON: *De la réorganisation de la société européenne* (1814), A. Égron y Delaunay, París, 1814, p. VIII.

<sup>2</sup> “Dentro del republicanismo catalán se constituyó un núcleo cabetano estricto que desde 1845 se relacionó con *Le Populaire*. Y en 1847 se publicó en Barcelona *La Fraternidad* como órgano del grupo, encabezado por Narcís Monturiol y con Ignasi y Pere Montaldo, Joan Rovira, Francesc Suñer i Capdevilla, J. Anselm Clavé, F. José Orellana entre otros. La mayoría eran jóvenes titulados universitarios. *La Fraternidad* tradujo múltiples artículos de *Le Populaire* [periódico recuperado por Cabet en 1841, después de haberlo fundado en 1833] y el grupo inició la publicación del *Viaje a Icaria*. Durante algunos años el grupo vino a representar una cierta huida ante la realidad española, de lleno en la década de gobierno moderado, y sus llamamientos a la propaganda pacífica y en contra de la lucha política le acarrearón fuertes críticas de los entonces clandestinos republicanos y dirigentes sindicales”. George WOODCOCK: *El anarquismo. Historia de las ideas y movimientos libertarios* (1962), trad. de Juan Ramón Capella, Ariel, Barcelona, 1979, p. 338.

<sup>3</sup> [“Todos participamos por igual en las *cargas* y en los *bénéfices* de la asociación (...) Una sola familia en la que sus miembros están unidos por lazos de fraternidad”, trad. prop.] Étienne CABET: *Voyage en Icarie* (1840), E. B. Delanchy, París, 1846 [cuarta edición], p. 35. Énfasis de Cabet.

<sup>4</sup> Al respecto, sirve leer las festividades que alberga una ponencia de Robespierre sobre el Ser Supremo el 7 de mayo de 1794 en la *Convention*: “A l’Être Suprême et à la Nature (...) Au Genre humain (...) Au Peuple français (...) A la Liberté et à l’Égalité (...) A la Verité (...) A la Justice (...) A l’Amitié (...) A la Frugalité (...) Au Courage (...) Au l’Amour (...) Au Bonheur” [“Al Ser Supremo y a la Naturaleza (...) Al Género humano (...) Al Pueblo francés (...) A la Libertad y a la Igualdad (...) A la Verdad (...) A la Justicia (...) A la Amistad (...) A la Frugalidad (...) A la Valentía (...) Al Amor (...) A la Felicidad”, trad. prop.] Maximilien ROBESPIERRE: “Rapports des idées religieuses et morales avec les principes républicains et sur les fêtes nationales” (1794) en *Œuvres de Maximilien Robespierre* (Tome III)... *Op. cit.*, p. 641.

Quelle est votre *science*? – La *Fraternité*, répondons-nous.

Quel est votre *principe*? – La *Fraternité*.

Quelle est votre *doctrine*? – La *Fraternité*.

Quelle est votre *théorie*? – La *Fraternité*.

Quel est votre *système*? – La *Fraternité*.

Oui, nous soutenons que la *Fraternité* contient tout<sup>1</sup>.

No han de sorprendernos las similitudes que existen entre el *ágape* y la *fraternité* de Cabet, ya que, igual que el último Saint-Simon<sup>2</sup>, el de Dijon alude con asiduidad a Jesús, el gran adalid de la *fraternité*. El problema que halla Cabet es que “les Communautés religieuses” no se organizaron adecuadamente, a pesar de contar con un limitado número de miembros, pero “si elles avaient réuni des familles, et si chacune avait compris un grand nombre de membres, elles auraient probablement établi la Communauté sur la terre”<sup>3</sup>.

En vista del éxito que alcanza el libro y de la ausencia de un espacio en el que opere la *fraternité*, la solución que adopta Cabet es la de levantar una comunidad sobre los principios que había plasmado en papel, es decir, un lugar en el que “as in the book, equality was the rule in theory and practice”<sup>4</sup>. Después de pulsar la opinión de Robert Owen (1771-1858), que había sacado adelante las colonias de New Harmony hacía

<sup>1</sup> [“¿Cuál es vuestra *ciencia*? – La *Fraternidad*, respondemos. ¿Cuál es vuestro *principio*? – La *Fraternidad*. ¿Cuál es vuestra *doctrina*? – La *Fraternidad*. ¿Cuál es vuestra teoría? – La *Fraternidad*. ¿Cuál es vuestro sistema? – La *Fraternidad*. Sí, pensamos que la *Fraternidad* lo contiene todo” trad. prop.] Étienne CABET: “Doctrine communiste”, en *Voyage en Icarie... Op. cit.*, p. 567. Énfasis de Cabet.

<sup>2</sup> El *Novateur*, uno de los dos personajes del *Nuevo cristianismo* y *alter ego* de su autor, se jacta de su originalidad, una vez que ha sacado las “conséquences plus directes qu’on ne l’avait fait jusqu’à ce jour du principe fondamental de la morale divine” [“Consecuencias más directas hasta hoy del principio fundamental de la moral divina”]. ¿A qué *principe fondamental* alude? “Tous les hommes doivent se conduire à l’égard les uns des autres comme des frères” [“Todos los hombres deben tratarse unos a otros como hermanos”], es decir, “la véritable doctrine du christianisme” [“La verdadera doctrina del cristianismo”]. Después de alegar que las grandes líneas del cristianismo europeo, y de forma especial el catolicismo y el protestantismo, son lamentables herejías, Saint Simon dice que el vínculo fraterno ha de verse lograr una mejoría de la situación de los más vulnerables: “Écoutez la voix de Dieu (...); unis au nom du christianisme, sachez accomplir tous les devoirs qu’il impose aux puissans (...) d’employer toutes leurs forces à accroître le plus rapidement possible le bonheur social du pauvre” [“Escuchad la voz de Dios (...), uníos en nombre del cristianismo y cumplid lo que ordena a los poderosos: usar todas sus fuerzas para aumentar lo más rápidamente posible la felicidad social del pobre”]. La versión saintsimoniana del cristianismo viene a subsanar las fallas de la fundada por el profeta galileo, que, según el conde, no logró prosperar en su día porque dicha “civilisation était encore dans son enfance” [“Civilización aún no había salido de su infancia”, trad. prop.] Claude Henri de SAINT-SIMON: *Nouveau Christianisme. Dialogues entre un Conservateur et un Novateur*, LaChevardière Fils, París, 1825, pp. 6, 7, 40 y 91. Énfasis de Saint-Simon.

<sup>3</sup> [“Las comunidades religiosas”, “Si ellas se hubieran reunido en familias, y si hubieran comprendido un alto número de miembros, probablemente hubieran fundado la Comunidad sobre la tierra”, trad. prop.] Étienne CABET: “Doctrine communiste”, en *Voyage en Icarie... Op. cit.*, p. 567.

<sup>4</sup> [“Igual que en el libro, la igualdad sea la regla en la teoría y en la práctica”, trad. prop.] Robert P. SUTTON: “An American Elysium. The Icarian Communities”, en Donald E. PITZER (ed.): *American’s Communal Utopias*, The University of North Carolina Press, North Carolina, 1997, p. 282.

lustros, Cabet decide que Icaria habrá de situarse más allá del océano Atlántico, en Denton County, Texas. Un grupo de sesenta y nueve pioneros zarpa –sin su líder, que opta por seguir en su país durante un tiempo– del puerto de Le Havre el 3 de febrero de 1848, a las puertas de la Revolución que, a la sazón, daría lugar a la Segunda República Francesa. Finalmente, veintisiete de ellos logran presentarse, el día 2 de junio, en tierra prometida, prestos a protagonizar la “*âge d’or*”<sup>1</sup> vislumbrada en 1814 por Saint-Simon.

Cabet se persona en Estados Unidos el 19 de enero de 1849 y, un año después, el 21 de febrero de 1850, los *icariens*, ya en Nauvoo, Illinois, se dan una constitución que, aun valorando sinceramente la igualdad, no valida el voto femenino en la Asamblea general<sup>2</sup>:

Unanimously adopted a constitution of 183 articles that designated Icaria as ‘Democratic Republic’. About one-third of the charter was a statement of their ‘General Principles’: Fraternity, Equality, Liberty, Unity, Solidarity, Respect for the Law, and Community. This last, perhaps most important, principle was ‘contrary to individualism’. The utopia was to be governed by a president, a five-man *Gérance* or Board of Directors, and a General Assembly. The *Gérance* included a secretary who managed the print shop, and four directors whose remit covered respectively finance and food, education and health, industry and agriculture, and lodging and clothing. In the Assembly, which met every Saturday, women could not vote. They exercised only a ‘consultative voice’ and sat apart from the men. They were permitted, though, to ‘give their advice’ on questions that particularly concerned them<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> “L’imagination des poètes a placé l’âge d’or au berceau de l’espèce humaine (...) L’âge d’or du genre humain n’est point derrière nous, il est au-devant, il est dans la perfection de l’ordre social; nos pères ne l’ont point vu, nos enfants y arriveront un jour: c’est à nous de leur en frayer la route” [“La imaginación de los poetas ha situado la edad de oro en la cuna de la especie humana ... La edad del género humano se encuentra detrás de nosotros, sino delante, en la perfección del orden social. Nuestros padres no pudieron verlo, nuestros hijos lo lograrán un día: nuestra labor es abrirles el camino”, trad. prop.] Claude-Henri de SAINT-SIMON: *De la réorganisation de la société européenne...* *Op. cit.*, pp. 121-122.

<sup>2</sup> Un rasgo que, según Robert P. Sutton solo es rectificada por las últimas versiones de Icaria: las de Iowa, que ve la luz en 1860, ya sin Cabet; y Speranza, fundada en 1881 por Jules Leroux (1805-1883), hermano del pensador Pierre Lerroux, y sus dos hijos en Cloverdale, California: “Sexual equality proved the rule in Icaria, particularly in political and educational matters. Women and men had the same voice in the weekly general assembly, voting on admissions, constitutional changes, and the election of the officer in charge of clothing and lodging. Later the Corning [Iowa] Progressives and those at Icaria Speranza gave women the full franchise” [“La igualdad entre los sexos es ley en Icaria, particularmente en las cuestiones políticas y educacionales. Mujeres y hombres cuentan con la misma voz en la asamblea semanal, votando las admisiones, las reformas constitucionales y la elección de la persona al cargo de la vestimenta y del alojamiento. Luego, los progresistas de Corning [Iowa] y de Icaria Speranza dieron a las mujeres plenos derechos”, trad. prop.] Robert P. SUTTON: “An American Elysium. The Icarian Communities”, en Donald E. PITZER (ed.): *America’s Communal Utopias...* *Op. cit.*, p. 289.

<sup>3</sup> [“Adoptaron, por unanimidad, una constitución de 183 artículos que proclamaba que Icaria era una ‘República democrática’. Alrededor de un tercio de la carta era una afirmación de sus ‘Principios generales’: fraternidad,

Según Robert P. Sutton, Icaria elimina con rapidez la propiedad privada y el dinero, al tiempo que, gracias a sus avances en agricultura, surte de alimento y ropa a la población. La educación se ocupa de formar ciudadanos orientados a la democracia, el régimen político que se ha dado la comunidad, a la vez que el ocio, la vida familiar y los usos sociales son áreas en las que se cultivan el patriotismo y las virtudes públicas, lo que ayuda a optimizar la seguridad de los *icariens*. Finalmente, la religión “unifies all members of the community in a bond of brotherly love (...) thus completes the circle of utopian felicity”<sup>1</sup>.

La *utopian felicity*, sin embargo, es un logro frágil. La personalidad “dictatorial, impatient, and conceited”<sup>2</sup> de Cabet, que vuelve a Francia en 1852 y logra salir airoso de los cargos de fraude con que había sido culpado por los pioneros, se une a la ausencia de igualdad política a la que se ven sometidas las ciudadanas, problemas de alcoholismo entre los varones y hambrunas. Es así que, en enero de 1853, el líder promulga unos Artículos que consolidan la obediencia a la *Gérance*, proscriben las drogas y sancionan las protestas relacionadas con los alimentos; sorprende saber que el propósito de la misma es la “complete conformity to its rules about equality, fraternity, liberty, and unity”<sup>3</sup>.

Una de las consecuencias de los Artículos elaborados por Cabet y votados posteriormente por la Asamblea general es el rencor de una parte de la población, que se levanta contra el líder agrupándose en facciones, proceso que rompe la supuesta unidad de Icaria. Los seguidores del escritor, que había pedido que se dirigieran a él en calidad de Papa, son, en adelante, los Cabetistas, al tiempo que el resto se autoproclama la Mayoría –179 personas suman los primeros, 219 los segundos–, dos grupos rivales. Después de sufrir un problema de salud que le postra durante meses, en los últimos días

---

igualdad, libertad, unidad, solidaridad, respeto a la ley y comunidad. Esta última, probablemente la premisa de mayor relevancia, era ‘contraria al individualismo’. La utopía iba a ser gobernada por un presidente, una *Gérance* o Junta directiva de cinco personas, y una Asamblea general. La *Gérance* incluía una secretaría, que se encargaba de las publicaciones, y cuatro miembros que cubrían, respectivamente, las labores relacionadas con las finanzas y la alimentación, la educación y la salud, la industria y la agricultura, y el alojamiento y la vestimenta. En la Asamblea, que se reunía todos los sábados, las mujeres no podían votar. Solamente eran una ‘voz de consulta’ y no se sentaban junto a los hombres. Sí se les permitía, en cambio, ‘dar su consejo’ sobre cuestiones que les afectaran particularmente”, trad. prop.] Robert P. SUTTON: *Communal Utopias and the American Experience: Secular Communities, 1824-2000*, Praeger, Connecticut, 2004, p. 58.

<sup>1</sup> [“Une a todos los elementos de la comunidad en un lazo de amor fraternal (...) que cierra el círculo de la felicidad utópica”, trad. prop.] Robert P. SUTTON: *Les Icariens. The Utopian Dream in Europe and American*, University of Illinois Press, Chicago, 1994, p. 27.

<sup>2</sup> [“Dictatorial, impaciente y vanidosa”, trad. prop.] Robert P. SUTTON: *Communal Utopias and the American Experience... Op. cit.*, p. 61.

<sup>3</sup> [“La total adecuación a sus reglas de igualdad, fraternidad, libertad y unidad”, trad. prop.] *Ibid.*, p. 62.

de 1855 Cabet pide que la Mayoría sea silenciada y que sus Artículos sean seguidos sin oposición, solicita el control de las finanzas y el poder sobre las sanciones adoptadas cuando los *icariens* vulneren las leyes, además de una legislatura larga de cuatro años<sup>1</sup>.

Cabet muere un año después, en 1856, sin tiempo de cumplir con el gobierno que se había propuesto. La población de Icaria opta entonces por seguir su curso en Chentelham, Missouri, y se pierde en Corning, Iowa, en 1898, cincuenta años después de que los ilusionados colonos venidos de Francia pisaran suelo americano por primera vez.

En *El sueño de un hombre ridículo*, el protagonista había sido el culpable de alterar con su visita un orden *agápico* sin líderes; en Icaria, el líder, que aspira a agrandar progresivamente su poder, obstaculiza la *fraternité* en la ciudad: “Many in recent times have set out to found the fraternal city and have seen their dreams transformed into totalitarian nightmares”<sup>2</sup>, plantea, con sagacidad, McWilliams. En lugar de “appliquez la *Fraternité en tout*” con el propósito de dar con “toutes les solutions utiles”<sup>3</sup>, usando sus propias palabras, Cabet se olvida de ella y vulnera el principio de la igualdad al elevarse sobre el resto de *icariens*, un gesto que origina las consecuencias políticas que hemos visto.

De vuelta a Francia, es oportuno que visitemos a un político oriundo de Madrid, pero que vive en el país galo durante la mayor parte de su vida: Louis Blanc. De los diecinueve a los veintinueve años —es decir, de 1830 a 1832, los dos primeros del reinado del *roi-cijoten* Luis Felipe de Orleans (1773-1850)—, Blanc presencia los rigores que soporta el proletariado en Arras, la ciudad de Robespierre, por lo que no ha de sorprender que el pensador elabore una idea de la *fraternité* con vistas a proteger a las *classes ouvrières*. A pesar de publicar desde posiciones de poder —Blanc es un socialista de primera línea, forma parte del *Gouvernement provisoire* de 1848 y pasa diez de los últimos once años de su vida en la *Assemblée* de la Tercera República Francesa, proclamada en 1870—, la *fraternité* de Blanc no es la misma que la de Robespierre: ya decimos que es una *fraternité* que procura

<sup>1</sup> Robert P. SUTTON: *Communal Utopias and the American Experience...* Op. cit., pp. 61-62.

<sup>2</sup> [“Muchos en tiempos recientes se han propuesto encontrar la ciudad fraternal y han visto sus sueños convertidos en pesadillas totalitarias”, trad. prop.] Wilson Carey MCWILLIAMS: *The Idea of Fraternity in America...* Op. cit., p. 64.

<sup>3</sup> Étienne CABET: “Doctrine communiste”, en *Voyage en Icaria...* Op. Cit., p. 567. Énfasis de Cabet.

el cuidado de los sectores más vulnerables, siguiendo los pasos del *montagnard*, mas no alcanza la profundidad que se había logrado durante el gobierno popular de 1793 y 1794, por lo que no podemos decir que sea *révolutionnaire*, sino, más propiamente, *réformiste*.

El pensamiento de Blanc hunde sus raíces en el socialismo jacobino, una línea que une aspiraciones republicanas y obreras. Según ellos, la situación de los trabajadores solo puede prosperar a partir de la legislación, pero una legislación orientada a tal propósito solo es posible con legisladores adictos al *Quart-État*, en progresivo alejamiento de *le Tiers*. Es una postura que se labra gracias a la Société des Droits de l'Homme et du Citoyen, una agrupación de signo republicano que había visto la luz en octubre de 1830, al socaire de las protestas –las *Trois Glorieuses*– con que concluye el reinado del último Borbón de Francia, Carlos X (1757-1836), después de perder apoyos en las elecciones de junio.

Por ello, es urgente, en primer lugar, lograr el sufragio universal, ya que en la *Monarchie de Juillet* opera uno restringido que solo admite el voto después del pago de doscientos francos, con lo que votantes y representantes son una élite<sup>1</sup>; y, en segundo, que el mismo dé pie a un poder legislativo sólido, con la potestad de dar luz verde a las regulaciones oportunas<sup>2</sup>. No hemos de olvidar que la *Charte constitutionnelle*, promulgada el 14 de agosto de 1830, había alumbrado “un artificio claramente antidemocrático, que dejaba el Gobierno y las Cámaras en manos de reducidas oligarquías”<sup>3</sup>, según Pisarello.

<sup>1</sup> “El censo electoral de 200 francos de la monarquía orleanista no daba voz política sino a 180.000 electores, sobre un total de 34 millones de franceses. En la nueva sociedad civil *isonómica* postrevolucionaria se gozaba desde luego de «libertad industrial» y de «libertad de trabajo»: por eso era vivamente rechazada cualquier posible intervención del gobierno en las relaciones capital-trabajo y aun (...) cualquier asociación o consulta entre los trabajadores”. Antoni DOMÈNECH: “Ortega y el «niño mimado de la historia». O qué se puede aprender políticamente del uso incongruo de una metáfora conceptual (fragmento)”, en José Francisco ÁLVAREZ y Roberto R. ARAMAYO (eds.): *Disenso e incertidumbre. Un homenaje a Javier Muguerza*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas y Plaza y Valdés, Madrid y México D. F., 2006, pp. 347 y 348.

<sup>2</sup> Es relevante recordar qué forma cobra el liberalismo en la Francia de Luis Felipe de Orleans, ya que, en virtud del mismo, el poder legislativo recae a la vez sobre el rey y sobre un Parlamento con potestades oportunamente limitadas: “«Liberalismo» es un término (...) consagrado en la Francia de la monarquía orleanista (...) Su significado en la Europa decimonónica era inequívoco: los partidos liberales eran monárquicos moderados, y apostaban por una monarquía meramente constitucional, no absolutista (es decir, con un Rey embridado por una ley fundamental), con sufragio censitario (en la monarquía orleanista solo votaban los varones muy ricos: 2% de la población masculina con mayor patrimonio declarado) y sin forma parlamentaria de gobierno: existía un Parlamento, pero este no tenía capacidad para derribar gobiernos; la formación del gabinete ejecutivo era potestad exclusiva del rey constitucional, y su elección y su continuidad en el ejercicio del poder no dependían de la mayoría o minoría parlamentaria, sino de la voluntad real. El «liberalismo» nació en Europa occidental (...) como reacción a la Primera República democrática francesa: era, pues, antirrepublicano, antidemocrático y antiparlamentario”. Julio César GUANCHE: “Memoria, ideario y práctica de la democracia. Entrevista con Antoni Domènech”... *Op. cit.*, p. 129.

<sup>3</sup> Gerardo PISARELLO: *Un largo Termidor...* *Op. cit.*, p. 93.

Finalmente, uno de los puntos principales. A lo largo de las primeras décadas del siglo XIX, había ido agudizándose el problema de la propiedad, en palabras de Tocqueville, el único privilegio respetado por la Revolución de 1789; un privilegio que, a la altura de 1848, ya es “el campo de batalla”<sup>1</sup> de la política gala. Veamos las razones.

La universalización de la libertad republicana, en virtud de un programa cuyo puntal había sido la “universalización de la [pequeña] propiedad privada”<sup>2</sup> agraria, había logrado aislar, solo sea *por unos años*, la posibilidad de que la *domesticité* siguiera albergando *alieni iuris*. El fantasma vuelve a surgir con posterioridad<sup>3</sup>, cuando las clases populares se ven, una vez más, en una posición vulnerable. Uno de los responsables es el Código Civil de Napoleón, que recupera el protagonismo del *pater familias*<sup>4</sup>, y que sigue vigente sin

<sup>1</sup> “Llegará un tiempo en que el país se encontrará dividido, de nuevo, en dos grandes partidos. La Revolución Francesa, que abolió todos los privilegios y destruyó todos los derechos exclusivos, ha dejado de subsistir, sin embargo, uno: el de la propiedad (...) Hoy, cuando el derecho de propiedad ya no se nos presenta más que como el último resto de un mundo aristocrático destruido, cuando solo él permanece en pie, como un privilegio aislado en medio de una sociedad nivelada, cuando ya no está a cubierto, detrás de muchos otros derechos más discutibles y más odiados, su peligro es mayor. Ahora, tiene que resistir, cada día, por sí solo, el choque directo e incesante de las opiniones democráticas (...) Muy pronto, la lucha se entablará entre los que poseen y los que no poseen. El gran campo de batalla será la propiedad, y las principales cuestiones políticas girarán en torno a las modificaciones más o menos profundas que habrán de introducirse en el derecho de los propietarios. Entonces, volveremos a ver las grandes agitaciones públicas y los grandes partidos”. Alexis de TOCQUEVILLE: *Recuerdos de la Revolución de 1848*, trad. de Marcial Suárez y pról. de Ramón Ramos, Trotta, Madrid, 1994, pp. 34-35.

<sup>2</sup> “[Mediado el siglo XIX,] el avance incontenible de la industrialización y de las tecnologías productivas que iban con ella, la destrucción de las economías campesinas ‘naturales’ –y en general, del grueso de la ‘economía moral’ popular–, la desaparición de las bases de existencia económica del pequeño artesanado urbano y rural, la creciente importancia de las economías de escala, etc., etc., tornaban imposible o problemático el tradicional programa democrático-revolucionario de universalización de la propiedad privada, base de la libertad republicana clásica”. Salvador LÓPEZ ARNAL: “Entrevista político-filosófica a Antoni Domènech”, en María Julia BERTOMEU, Antoni DOMÈNECH y Andrés de FRANCISCO: *Republicanism y democracia*, Miño y Dávila, Madrid, 2005, p. 286.

<sup>3</sup> Gracias a lo cual es posible leer las siguientes líneas en *Obermann*, libro publicado en 1804, el mismo año en que ve la luz el *Code*: “Les ouvriers ne sont point dérangés, l’ouvrage avancera beaucoup plus. Ils font aussi leur cuisine en commun, et me voilà à la tête d’un petit État très-laborieux et bien uni. Hantz, mon premier ministre, daigne quelquefois manger avec eux. Je suis parvenu à lui faire comprendre que, quoiqu’il eût l’intendance de mes bâtiments, s’il voulait se faire aimer de mon peuple, il ferait bien de ne point mépriser des hommes de condition libre, des paysans, des ouvriers à qui peut-être la philosophie du siècle donnerait l’impudence de l’appeler valet” (Carta LXVI) [“Los trabajadores no son molestados, con lo que el trabajo avanzará mucho más. Además, cocinan en común, con lo que estoy a la cabeza de un Estado pequeño, laborioso y unido. Hantz, mi Primer ministro, a veces se digna a comer con ellos. Logré que entendiera que, sea cual sea la gestión de mis propiedades, si quería ser amado por mi pueblo, debía no despreciar a las personas de condición libre, los campesinos y los trabajadores, a los que la filosofía de siglo podría inspirar la imprudencia de llamar lacayo”, trad. prop.] Étienne Pivert de SENANCOUR: *Obermann... Op. cit.*, p. 311.

<sup>4</sup> De especial visibilidad a raíz de la proclamación del Primer Imperio, precisamente en 1804, cuando, con vistas a la segunda edición del Código, se realizan cambios que “supone[n] la incorporación definitiva de las ideas de Napoleón que busca[n], por una parte, el establecimiento de un Derecho común europeo y, por otra, la revisión de ciertos conceptos liberales (o su sustitución) y la recuperación de principios y valores jurídicos tradicionales. Es de destacar, en este sentido, la defensa que se hace, en la exposición de motivos de la ley, en favor de la familia, la figura del padre (en el sentido del *paterfamilias*), o del propio mayorazgo para casos determinados”. McPhee agrega: “El Código había de ser la piedra angular de la administración de la sociedad civil del régimen y trataba tanto de garantizar los principios revolucionarios básicos como de consolidar un orden social basado

cambios significativos durante la Restauración, primero con Luis XVIII (1755-1824) y Carlos X, luego con Luis Felipe. En un país mayormente rural a principios del siglo XIX, un alto número de jornaleros, agricultores o campesinos van poniéndose al servicio de los grandes *preneurs*, que han ido ganando peso en la propiedad de la tierra; un gesto repetido por obreros y operarios, que van copando las fábricas con los años: “El mayor y más drástico cambio que la vida social y económica ha registrado en la historia”<sup>1</sup>.

Friedrich Engels no solo piensa que ahí hay un caso de “reichen Müßiggängern” y de “arbeitenden Armen”, sino que pinta un oportuno retrato de los tiempos al postular que “die “Brüderlichkeit” der revolutionären Devise verwirklichte sich in den Schikanen und dem Neid des Konkurrenzkampfs”; y, seguidamente, que “an die Stelle der gewaltsamen Unterdrückung trat die Korruption, an die Stelle des Degens, als des ersten gesellschaftlichen Machthebels, das Geld”. En opinión del pensador germano, tal es el suelo en el que después germinan los pensadores del socialismo utópico, es decir, “die Leute, die diese Enttäuschung konstatierten”<sup>2</sup> durante los primeros lustros del siglo.

Es así que la libertad republicana da paso, en palabras de Jean-Jacques Régis de Cambecérès (1753-1824), segundo Cónsul de la República Francesa y uno de los artífices

---

en la riqueza y el patriarcado (...) El «talento» se consideraba la base de la jerarquía social, y el éxito en el uso de la propiedad privada individual era muestra de dicho talento. Por otro lado, el ejercicio del talento se convertiría en el dominio del hombre: las mujeres casadas no tenían ya derecho a firmar contratos legales independientemente. Estaban sometidas como antes de 1789 a la autoridad del padre, y después a la del marido”. Rafael MARTÍN RIVERA: “Una breve revisión histórica del *Code Napoléon*: solemne avenencia entre revolución y tradición”, *Derecho Público Iberoamericano*, Número 9 (octubre de 2016), p. 152 y Peter MCPHEE: *La Revolución francesa, 1789-1799. Una nueva historia...* Op. cit., p. 239.

<sup>1</sup> Vale la pena leer el paso de Domènech: “Los *codes* napoleónicos venían a adaptarse estupendamente a las necesidades de la Revolución industrial acontecida en Europa entre finales del siglo XVIII y el ecuador del XIX, período en el que cambió completamente la composición del «pueblo llano» de las sociedades preindustriales o protoindustriales. De ser un fenómeno más o menos secundario en los albores del Antiguo Régimen, el trabajo «libre» asalariado se convirtió en una realidad sociológica que cobraba cada vez mayor peso. Un proceso secular proteico que incluye la parcelación de la tierra y la emancipación campesina de sus ataduras serviles, la disolución de séquitos feudales y de monasterios, el robo de ejidos, de tierras y de bosques comunales, la abolición de los gremios o la desamortización de los bienes eclesiásticos, cristalizó en unas pocas décadas, que acaso han representado el mayor y más drástico cambio que la vida social y económica ha registrado en la historia universal: centenares de millones de personas fueron arrastradas a un gigantesco movimiento migratorio, desprendidas del campo, de la aldea, de la pequeña ciudad, de la familia, de vecinos y de amigos, del paisaje originario de sus ancestros, de la parroquia y de la comunidad, para ser arrojados, como forasteros, a los grandes centros industriales”. Antoni DOMÈNECH: *El eclipse de la fraternidad...* Op. cit., pp. 96-97.

<sup>2</sup> [“Ricos vagos”, “Trabajadores pobres”, “La “fraternidad” del lema revolucionario cristalizó en las vejaciones y en la envidia de la lucha competitiva”, “La corrupción ocupó el lugar de la represión violenta; el dinero, como la primera palanca social del poder, ocupó el lugar de la espada”, “Los individuos que constataron el desencanto”, trad. prop.] Friedrich ENGELS: *Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft* (1880), en Karl MARX y Friedrich ENGELS: *Werke* (Band 19), ed. del Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Dietz, Berlín, 1987, pp. 190 y 193.



del *Code civil*, a una versión pobremente limitada de “los derechos civiles”, que “se reducen al derecho a la libertad, la propiedad y la contratación”<sup>1</sup>. 1804 no es 1792<sup>2</sup>:

Las mentes inferiores de las «clases inferiores», [serían] incapaces, por lo visto, de entender la clara diferencia termodinámico-napoleónica entre la vieja y la nueva igualdad civil, entre la vieja y la nueva libertad: entre la igualdad civil republicana de los «antiguos» (que precisamente exigía reciprocidad en la libertad, suspensión de toda *loi de famille* en las relaciones entre libres) y la de los «modernos» (que precisamente necesitaba mantener una esfera aparte, regida por la *loi de famille*); entre la «libertad de los antiguos» (que exigía la independencia y la autonomía) y la «libertad de los modernos» (perfectamente compatible con la dependencia respecto de otro particular)<sup>3</sup>.

Al respeto por la igualdad civil de las *clases inferiores* —a las que, por el *derecho a la contratación*, se las fuerza *de facto* a vender su fuerza de trabajo— no le secunda el respeto por su igualdad política, una vez que, según hemos dicho, la mayoría se ve privada de la oportunidad de votar. En 1848, la vuelta al sufragio universal masculino por parte de la Segunda República, olvidado desde la *Montagne*, solventa en parte la cuestión política, no así la de la *esclavitud civil*<sup>4</sup>, al decir de Montesquieu, ya que el veto sobre la potestad de sus posibilidades de vida les obliga a “seguir dependiendo de otro para vivir”<sup>5</sup>. Ello significa,

<sup>1</sup> Pierre VIALLES: *L'archichancelier Cambacères (1753-1824), d'après des documents inédits*, Perrin, París, 1908, p. 133, *ap.* Rafael MARTÍN RIVERA: “Una breve revisión histórica del *Code Napoléon*: solemne avenencia entre revolución y tradición”... *Op. cit.*, p. 161.

<sup>2</sup> Según Bertomeu, lo que se pierde es “el potente vínculo trazado por el republicanismo histórico entre libertad e igualdad —en esta tradición, la igualdad no competía con la libertad sino que era, justamente, ‘la reciprocidad en la libertad’— imponiendo así un modo de entender a la igualdad como un anodino concepto de ‘igualdad de oportunidades’ o de ‘carreras abiertas’ para todos, y olvidando así de manera consciente que ambas —la libertad y por esa misma razón también la igualdad— son incompatibles con la dependencia civil o política que soportan quienes carecen de todo tipo de propiedad personal”. María Julia BERTOMEU: “Fraternidad y mujeres. Fragmento de un ensayo de historia conceptual”... *Op. cit.*, pp. 14-15.

<sup>3</sup> Antoni DOMÈNECH: *El eclipse de la fraternidad*... *Op. cit.*, p. 113.

<sup>4</sup> Un fenómeno luego relacionado con lo que plantea Domènech sobre la propuesta liberal de ciudadanía en el siguiente paso: “La solución liberal decimonónica consistió en despolitizar completamente la esfera privada de la sociedad civil (...) Universalización de la ciudadanía, pero no de una ciudadanía republicana. En el nuevo concepto liberal de ciudadanía cabían potencialmente todos, también los que en la sociedad civil son «dependientes» o están «alienados»: los criados, los aprendices, los jornaleros y los asalariados, y en fin, las mujeres y el demos todo. Y podían caber: porque el liberalismo fue construyendo, entre otras cosas mercedes a la reintroducción a gran escala del derecho civil romano, la ficción jurídica de presentar como esencialmente despolitizada a la gigantesca esfera privada de la sociedad civil. Ésta podía ser mostrada (...) a partir de la segunda mitad del XIX (...) como un espacio de intercambio y tráfico social entre libres equipotentes, como un lugar sin asimetrías ni lances de poder, como el inmenso ámbito de los problemas apolíticamente solubles mediante contratos privados entre libres e iguales”. Antoni DOMÈNECH: “Individuo, comunidad, ciudadanía”, en José María ROSALES JAIME, José RUBIO CARRACEDO y Manuel TOSCANO MÉNDEZ (coordinadores): *Retos pendientes en ética y política*, Trotta, Madrid, 2002, p. 41.

<sup>5</sup> Antoni DOMÈNECH: *El eclipse de la fraternidad*... *Op. cit.*, p. 113.

según Arendt, que el trabajo “no longer belonged to the strictly private realm of life” y “become a public political fact of the first order”<sup>1</sup>, por lo que la *fraternité à la Blanc*<sup>2</sup> no es sino una respuesta a la pregunta planteada por el profesor Domènech: “¿Por qué tenían que seguir «alienados» civilmente (*alieni inris*), si parecían ser ya *sui iuris* políticamente?”<sup>3</sup>

Después de profundizar en los problemas de su época, Blanc vislumbra una posible solución, la práctica del lema revolucionario<sup>4</sup>: *liberté, égalité* y, principalmente, *fraternité*<sup>5</sup>:

Tous les hommes sont frères.

Là où l'égalité n'existe pas, la liberté est un mensonge (...)

Les travailleurs ont été *esclaves*, ils ont été *serfs*, ils sont aujourd'hui *salariés*: il faut tendre à les faire passer à l'état d'*associés* (...)

Un pouvoir démocratique est celui qui a la souveraineté du Peuple pour principe, le suffrage universel pour origine, et pour but la réalisation de cette formule: LIBERTÉ, ÉGALITÉ, FRATERNITÉ<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> [“Ya no perteneció rigurosamente a la esfera privada de la vida”, “Se convirtió en un hecho público y político de primer orden”, trad. prop.] Hannah ARENDT: “Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought”, en *Thinking without Banister...* *Op. cit.*, p. 13.

<sup>2</sup> Y, en rigor, no solo *à la Blanc*: “For many organised workers, it was self-evident that with the end of political privilege in 1848, the end of exploitation should follow. The republican motto ‘liberty, equality, fraternity’ was understood by organised workers in a socialist way: there could be no real fraternity in a system in which some people were masters and other servants. In that sense, the abolition of the wage system was both a practical necessity in the new associations and a democratic imperative” [“Para muchos trabajadores organizados era evidente que el final de la explotación debía seguir al final de los privilegios políticos en 1848. El *motto* republicano ‘libertad, igualdad, fraternidad’ era entendido por los trabajadores organizados desde una perspectiva socialista: no podía darse una fraternidad real en un sistema en el que había amos y siervos. Por ahí, la supresión del sistema de salarios era, primero, una necesidad práctica en la flamante era de la asociación; y, segundo, un imperativo democrático”, trad. prop.] Samuel HAYAT: “Working-Class Socialism in 1848 in France”, en Douglas MOGGACH y Gareth Stedman JONES (eds.): *The 1848 Revolutions and European Political Thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 2018, p. 135.

<sup>3</sup> Antoni DOMÈNECH: *El eclipse de la fraternidad...* *Op. cit.*, p. 113.

<sup>4</sup> De ahí que el socialista Jesús González Amuchástegui (1959-2008), un estudioso del pensamiento de Blanc, escriba: “El socialismo de Louis Blanc, y en general el socialismo cooperativo, descansan en la redefinición de los tres conceptos de la célebre divisa revolucionaria, pues la libertad, la igualdad y la fraternidad del individualismo no habían conducido a que los hombres fueran ni más libres, ni más iguales ni a que sus relaciones fueran más fraternas”. Jesús GONZÁLEZ AMUCHASTEGUI: “Libertad, igualdad, fraternidad en el socialismo jacobino francés (1830-1848)”... *Op. cit.*, p. 139.

<sup>5</sup> Sirva decir que su obra de 1839, *L'organisation du travail*, es publicada por la Société de l'Industrie Fraternelle.

<sup>6</sup> [“Todos los hombres son hermanos. Donde la igualdad no existe, la libertad solo es un mensaje (...) Los trabajadores eran esclavos, eran siervos; ahora son asalariados: es preciso asociales (...) Un poder democrático es uno que posee por principio la soberanía del pueblo, por origen el sufragio universal y por propósito el logro de la siguiente fórmula: “LIBERTAD, IGUALDAD, FRATERNIDAD”, trad. prop.] Louis BLANC: *Pages d'histoire de la Révolution de Février*, Société Typographique de Paris, París, 1848, pp. 14-15. Énfasis de Blanc.

Blanc plantea que los tres principios que rigen la vida de los seres humanos son la *autorité*, el *individualisme*<sup>1</sup> y la *fraternité*. En su opinión, el primero, un arma del catolicismo, es peligroso porque sume a los países en la “*inégalité*”; el segundo, ideado por Martin Luther, lo es porque saca al “*homme en dehors de la société*”; al tiempo que el tercero, alentado por los *montagnards*, es recto, ya que “*regardant comme solidaires les membres de la grande famille, tend à organiser un jour les sociétés*” gracias a que “*fonde la puissance de gouverner sur la persuasion, sur le volontaire assentiment des cœurs*”<sup>2</sup>.

El problema es que la *fraternité*, según Blanc —en clara alusión al golpe del 9 Termidor—, “*disparut alors dans une tempête*”<sup>3</sup>, de la misma forma que lo había hecho hacía años la libertad republicana, según la profética alocución de Saint-Just en 1792<sup>4</sup>. Y el olvido de la *fraternité como consigna política de combate* ha sido tal que, en vísperas de la *Révolution de Février* que da paso a la Segunda República en Francia, la *fraternité*, el faro que había guiado en la oscuridad a “*tous les grands cœurs*” y que iluminaba “*la plus haute sphère des intelligences*”, ya solamente logra vislumbrarse “*dans les lointains de l’idéal*”<sup>5</sup>.

Por ello, la labor es levantar un puente que posibilite la vuelta de la *fraternité* a la arena política. Y la idea que presenta Blanc, en vista de la prontitud con que sus tiempos piden el arbitraje del tercer elemento revolucionario, es la vindicación del asociacionismo, un principio al que los seres humanos han de responder solidariamente uniendo “sus voluntades (...) en una obra común, de la que cada uno se beneficia según sus

<sup>1</sup> Según John N. Gray, el liberalismo es, primeramente, “*individualist*” [“*Individualista*”] —solo después agrega que es una línea de pensamiento “*egalitarian*” [“*Igualitaria*”], “*universalist*” [“*Universalista*”] y “*meliorist*” [“*Meliorista*”, trad. prop.]—: “It is this [individualist] conception of man and society which gives liberalism a definite identity which transcends its vast internal variety and complexity” [“Es esta concepción [individualista] del ser humano y de la sociedad la que da al liberalismo una identidad definitiva que trasciende su vasta variedad interna y complejidad”, trad. prop.] John GRAY: *Liberalism*, Open University Press, Buckingham, 1995 [segunda edición revisada], p. XII. Énfasis de Gray.

<sup>2</sup> [“Desigualdad” (...) “Al ser humano fuera de la sociedad” (...) “Viendo como solidarios a los miembros de la gran familia, propende a organizar un día las sociedades”, “Fundó el poder de gobernar sobre la persuasión y sobre la aprobación voluntaria de los corazones”, trad. prop.] Louis BLANC: *Histoire de la Révolution française* (Volumen 1), Langlois et Leclercq, París, 1847, pp. 9-10.

<sup>3</sup> [“Desapareció entonces en una tormenta”, trad. prop.] *Ibid.*, p. 10.

<sup>4</sup> “Je gémis sur les maux qui (...) attendent toutes les villes si nous ne prévenons pas la ruine totale de nos finances. Notre liberté aura passé comme un orage et son triomphe comme un coup de tonnerre” [“Gimo por los males que aguardan (...) a todas las ciudades si no evitamos la ruina total de nuestras finanzas. Nuestra libertad habrá pasado como una tormenta y su triunfo, como un rayo”, trad. prop.] Louise-Antoine de SAINT-JUST: “Discours sur la même question” (1792), en *Œuvres de Saint-Just... Op. cit.*, p. 38.

<sup>5</sup> [“En la lejanía del ideal” (...) “Todos los grandes corazones” (...) “La más alta esfera de la inteligencia”, trad. prop.] Louis BLANC: *Histoire de la Révolution française* (Volumen 1)... *Op. Cit.*, p. 10.

necesidades, después de haber contribuido según sus facultades”<sup>1</sup>. Blanc piensa que la ciudadanía gana, grupal y personalmente, si se pone en común, no si se aísla; de ahí que la *fraternité*, en opinión del autor del *Catéchisme des socialistes*, sea razón de asociación<sup>2</sup>.

La siguiente pregunta que ha de responder Blanc, siguiendo su propio razonamiento, es la del lugar en que se articula dicha asociación. A sabiendas de la respuesta, desde el gabinete que gobierna fugazmente Francia del 24 de febrero al 9 de mayo de 1848, lucha en vano por el lanzamiento de un Ministerio de Trabajo, una vez que el trabajo es la única posibilidad con que cuentan millones de personas de “conservar la vida”<sup>3</sup>: es así que Blanc “identificaba su socialismo con una visión ingenua –desprovista del realismo social de Robespierre– de la «fraternidad» republicana”<sup>4</sup>. El Gobierno, que no da luz verde a su propuesta, sí admite una pobre versión de la misma, en virtud de la cual se forman los *Ateliers Nationaux*<sup>5</sup>, que, con respaldo y vigilancia del Estado, ocupan a los parados de la capital gala; y la Comisión de Luxemburgo, en la que el propio Louis Blanc preside los litigios de signo laboral a cargo de los representantes de los obreros y de los patronos.

<sup>1</sup> Louis BLANC: *Catéchisme des socialistes* (1849), Au Bureau du Nouveau Monde, París, 1849, p. 9; *ap.* Jesús GONZÁLEZ AMUCHASTEGUI: *Louis Blanc y los orígenes del socialismo democrático*, Siglo XXI, Madrid, 1984, p. 296.

<sup>2</sup> “El socialismo jacobino [y, en especial, Blanc] al recurrir a las nociones de fraternidad, asociación y solidaridad quiere proclamar el compromiso de la sociedad, pero también de los ciudadanos, de intentar garantizar el bienestar de todos los individuos (...) En definitiva, la idea de fraternidad ocupa un lugar central en el pensamiento socialista jacobino. Supone una crítica al liberalismo económico –y en concreto al egoísmo e individualismo anárquico consustancial al mismo–, y pone los cimientos –al menos, algunos– del socialismo, al proporcionar una base muy sólida para una versión más amplia de los ideales de la Revolución Francesa e implicar un compromiso público –y privado– de la realización de la justicia social”. Jesús GONZÁLEZ AMUCHASTEGUI: “Libertad, igualdad, fraternidad en el socialismo jacobino francés (1830-1848)”... *Op. cit.*, pp. 141 y 142.

<sup>3</sup> Gerardo PISARELLO: *Un largo Termidor...* *Op. cit.*, p. 99.

<sup>4</sup> Antoni DOMÈNECH: *El eclipse de la fraternidad...* *Op. cit.*, p. 114.

<sup>5</sup> Karl Polanyi (1886-1964) piensa que la idea de los *Ateliers* viene de los *Colleges of industry* que el cuáquero John Bellers (1654-1725) había puesto en práctica en 1695: “«The labour of the poor being the mines of the rich», as Bellers said, why should they not be able to support themselves by exploiting those riches for their own benefit, leaving even something over? All that was needed was to organize them in a «College» or corporation, where they could pool their efforts. This was at the heart of all later socialist thought on the subject of poverty, whether it took the form of Owen’s Villages of Union, Fourier’s *Phalanstères*, Proudhon’s Banks of Exchange, Louis Blanc’s *Ateliers Nationaux*, Lassalle’s *Nationale Werkstätten*, or for that matter, Stalin’s Five-Year Plans” [“La labor de los pobres es la mina de los ricos», decía Bellers. Entonces, ¿por qué no iban a poder sostenerse ellos mismos sacando provecho de tales riquezas, e incluso con réditos suplementarios? Solo era preciso organizarlos en *Colleges* o corporaciones donde pudieran poner sus trabajos en común. Dicho propósito late en el corazón del pensamiento socialista posterior sobre la pobreza, ya fuera en forma de los *Villages* de Owen, de los *Phalanstères* de Fourier, de los Bancos de cambio de Fourier, de los *Ateliers Nationaux* de Louis Blanc, de los *Nationale Werkstätten* de Lassalle o aun de los Planes quinquenales de Stalin”, trad. prop.] Karl POLANYI: *The Great Transformation. The Political and Economic Origins of Our Time* (1944), pról. de Joseph E. Stiglitz e introd. de Fred Block, Beacon Press, Boston, 1957 [segunda edición, 2001], pp. 110-111.

La joven república, que al principio había situado a la *fraternité* en su primera línea programática<sup>1</sup>, no solamente no sigue los postulados de Blanc, sino que además le priva de ser el principal adalid de la primera dentro del *Gouvernement provisoire*, un privilegio del que goza el poeta Alphonse de Lamartine (1790-1869), viejo partidario de “la fraternité des classes dans la démocratie”<sup>2</sup> y claramente opuesto a las propuestas del primero<sup>3</sup>. Es más, el 4 de mayo Louis Blanc es obligado a salir del *Gouvernement* junto al obrero Alexandre Martin (1815-1895) —el popular *Albert*—, uno de sus principales valedores.

A finales de mayo, un mes después de que las elecciones dieran lugar a una *Assemblée* de mayoría *republicain modéré* —con una gran ventaja sobre *légitimistes* y *socialistes*—, Louis-Auguste Blanqui (1805-1881) y Armand Barbès (1809-1870), luego de haber fundado la Société des Saisons en 1837, lideran un asalto a la Cámara, velozmente sofocado por la Guardia Nacional, la misma que en febrero había ignorado las órdenes de reprimir las protestas que dieron pie a la Revolución. El episodio es leído en clave estratégica por el gobierno, que se venga vilipendiando los *Ateliers Nationaux* —una ley los fulmina el 3 de julio— y clausurando la Comisión de Luxemburgo. Al cabo de unos días, el grano sembrado por el viraje de la Segunda República germina con el levantamiento de las clases populares de París, represaliadas con fiereza el 24 de junio por el general y ex ministro de Guerra Louis-Eugène Cavaignac (1802-1857) —“den *Erfinder des Belagerungszustand*”<sup>4</sup>, al

<sup>1</sup> “El lema sin duda más repetido en los primeros meses de la Revolución de 1848 (...), el motivo emblemático del gobierno provisional surgido de la insurrección de febrero fue: fraternidad”. Antoni DOMÈNECH: *El eclipse de la fraternidad...* Op. cit., p. 114.

<sup>2</sup> El propio Lamartine, al estudiar un año después el papel de varias de las personas que lo formaron junto a él, escribe: “L’instinct du peuple le sentait: ses acclamations présageaient la sagesse et la force sous cette apparente confusion de personnes. Dupont de l’Eure la vertu publique. Lamartine la fraternité des classes dans la démocratie. Arago la gloire de l’intelligence. Garnier Pagès l’estime héréditaire et la reconnaissance du peuple pour un tombeau. Marie l’austérité dans la modération. Ledru Rollin la fougue, l’entrainement, et peut-être l’excès de la république. Crémieux la parole utile à tout, et la liberté de conscience personnifiée dans le gouvernement” [“El instinto del pueblo lo sentía: sus vítores vislumbraban sabiduría y la fuerza en plena confusión de personas: Dupont de l’Eure viene a personificar la virtud pública; Lamartine, la fraternidad de las clases en democracia; Arago, la gloria de la inteligencia; Garnier Pagés, el valor hereditario y el reconocimiento del pueblo por un sepulcro; Marie, la austeridad en la moderación; Ledru Rollin, el fuego, la fiebre y probablemente el exceso de la república; Crémieux, la elocuencia a favor de la utilidad colectiva y la libertad de consciencia personificada en el gobierno”, trad. prop.] Alphonse de LAMARTINE: *Histoire de la Révolution de 1848* (Volumen 1), Perrotin, París, 1849, p. 220.

<sup>3</sup> Ello se debe a que la organización laboral sugerida por Blanc no es del gusto de Lamartine, ya que, en su opinión, “suprime la libertad del proletariado, el interés del trabajador por el trabajo, y por consiguiente, suprime de un golpe el capital, el salario y el trabajo (...), es la muerte de todas las relaciones libres de los hombres entre sí”. Ap. Antoni DOMÈNECH: “Ortega y el «niño mimado de la historia». O qué se puede aprender políticamente del uso incongruo de una metáfora conceptual (fragmento)”, en José Francisco ÁLVAREZ y Roberto R. ARAMAYO (eds.): *Disenso e incertidumbre. Un homenaje a Javier Muguerza...* Op. cit., p. 350.

<sup>4</sup> [“El inventor del estado de sitio”, trad. prop.] Karl MARX: “Cavaignac und die Junirevolution” (1848), en Karl MARX y Friedrich ENGELS: *Werke* (Band 6), ed. del Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Dietz, Berlín, 1961, p. 19. Énfasis de Marx.

decir de Marx—, después de haber recibido plenos poderes de la *Assemblée*, un gesto de fuerza premiado con la jefatura del Gobierno el día 28 del mismo mes. ¿El resultado?

La «inundación democrática» de la sociedad civil por parte de las antiguas «clases domésticas» hizo visible por vez primera en 1848 —y de un modo aún más definitivo en 1871— la irreversible escisión del tercer estado, la inviabilidad de que una sociedad civil moldeada por los códigos napoleónicos pudiera constituirse como sociedad libre y hermanada, sin nuevos privilegios, sin barreras de clase —ni, potencialmente, de género—, con solo una adecuada política «social» por parte de un gobierno bien intencionado<sup>1</sup>.

Ello significa que la *fraternité*, en primer lugar, no ha logrado volver por el puente que había levantado Blanc; en segundo, no ha labrado la paz entre las *classes dans la démocratie* solicitada por Lamartine; y, en tercero, el fracaso del *Gouvernement provisoire* provoca que sus principios sean vilipendiados públicamente<sup>2</sup>: “¿Qué es la fraternidad?”, se pregunta con ironía el autor del *Catecismo republicano*, un opúsculo de la época que ridiculiza los valores republicanos; y, a renglón seguido, se responde: “La necesidad generalmente sentida por el pobre de saquear la fortuna del rico y, si preciso es, de matarle”<sup>3</sup>.

Los legisladores no piensan que la violencia sea un problema —a pesar de ser una presencia habitual en su país a lo largo de 1848— y usan la palabra *fraternité* en los puntos IV, VII y VIII del *Préambule* de la Constitución de noviembre —elaborada durante el gobierno de Cavaignac, a unos días de que Luis Napoleón Bonaparte (1808-1873) ganara las elecciones—, la primera vez, desde 1791, que es plasmada en una constitución gala.

<sup>1</sup> Antoni DOMÈNECH: *El eclipse de la fraternidad...* *Op. cit.*, p. 115.

<sup>2</sup> El propio Tocqueville es uno de los responsables de la misma, al escribir —desde una óptica que recuerda a la de Lamartine— que la propiedad es el elemento que garantiza la paz de clases. La propiedad, que había sido una de las puntas de lanza que habían originado el rescate de la *fraternité*, es, en opinión de Tocqueville, una presencia que viene a poner paz en París: “Los antiguos odios de opinión, las antiguas rivalidades de casta y de fortuna ya no se manifestaban. Ni envidias ni orgullo entre el campesino y el rico, entre el noble y el burgués, sino una confianza mutua, unas consideraciones y una recíproca buena voluntad. La propiedad, entre todos los que gozaban de ella, se había convertido en una especie de fraternidad. Los más ricos eran los mayores; los menos acomodados, los menores; pero todos se consideraban como hermanos, con un mismo interés en defender la herencia común. Como la Revolución Francesa había extendido la posesión del suelo hasta el infinito, toda la población parecía formar parte de aquella vasta familia”. Alexis de TOCQUEVILLE: *Recuerdos de la Revolución de 1848...* *Op. cit.*, p. 104.

<sup>3</sup> Ap. Antoni DOMÈNECH: “Ortega y el «niño mimado de la historia». O qué se puede aprender políticamente del uso incongruo de una metáfora conceptual (fragmento)”, en José Francisco ÁLVAREZ y Roberto R. ARAMAYO (eds.): *Disenso e incertidumbre. Un homenaje a Javier Muguerza...* *Op. cit.*, p. 351.

En las últimas páginas hemos visto varias fases de la *fraternité*, desde 1790 hasta la Segunda República. El origen, a la luz de la exposición que hemos planteado, es la versión *montagnard*, que, sin perder de vista los escritos de Étienne de La Boétie, se vale de la misma en orden a ilustrar un proceso de igualación política. El lejano grito de Robespierre es el prototipo al que, usualmente, se hará alusión cuando vuelva a alzarse el lema de la *fraternité*, a saber: la lucha por elevar a *le menu peuple* a una posición en la que se vea libre de los yugos que originan su situación de *alieni iuris*. La respuesta con la que el *ala plebeya* de la Revolución viene a liquidar las servidumbres es la ciudadanía: los ciudadanos, gracias a su hermanamiento, eliminan el agravio en que habían vivido durante el *Ancien régime*.

El curso político del país galo —Terminador, el Directorio, Napoleón y la Restauración— no solamente genera un retroceso en los avances logrados durante el período popular, sino que agota por un tiempo las posibilidades de volver a la versión *révolutionnaire* y *montagnard* de la *fraternité*. Es por ello que Ludwig van Beethoven, a raíz de un poema de Friedrich Schiller, vira hacia una *fraternité pacifique* y *universelle* que ha perdido el vigor político logrado por los revolucionarios galos. La ausencia del gen guerrero presente en 1790 ayuda a que las lecturas de la *Novena* elaboradas *a posteriori* versen sobre una *fraternité* postergada en el tiempo y limitada a ser razón de paz entre los pueblos de Europa: a principios del siglo XX, Prod'homme, Pioch y Rolland responden con *tempus moderatos* al *fortissimo* que, aun con su viraje, había sido la pieza del genio de Bonn desde 1824.

Negada en la arena pública, la *fraternité* se presenta en el género utópico —en rigor, ya se había adentrado en él con la música de Beethoven—. Cabet parte de un principio revolucionario, el vínculo que une a la ciudadanía con la hermandad, pero le agrega un rasgo propio del amor cristiano: la omnipotencia, con lo que la *fraternité*, que *contient tout*, reina en solitario, solo sea sobre el papel. El problema surge en Icaria, cuando, después de aventurarse a dar vida al gobierno de la *fraternité*, es el propio Cabet el que viola el principio de igualdad con respecto al resto de *icariens* al exigir plenos poderes —no olvidemos que el voto femenino en la Asamblea solo se logra después de su muerte—.

Al tiempo que Cabet prueba suerte en Estados Unidos, una gran parte de la población de su país se pregunta por qué la posibilidad de vender pobremente su fuerza de trabajo —su libertad civil— no se ve secundada por la posibilidad de votar a sus

representantes –su libertad política–. No solo habían vuelto los yugos del *orden noble*, sino que no se vislumbran oportunidades de vencerlos pronto, por lo que la palabra que pronuncia el *Quart-État*, ya en oposición al *Tiers*, es la misma que en 1790, *fraternité*: el proceso de igualación vuelve a ponerse en práctica. Ya no sirve que Luis Felipe sea el *roi-citoyen*, más aún si la *citoyenneté* es un privilegio reservado a los que pagan doscientos francos por votar. El punto es que en 1848 no se alza la voz con la misma fuerza que a finales de siglo<sup>1</sup> y la Segunda República Francesa frena violenta y radicalmente, de una forma que recuerda a la Primera, los deseos de *inundación democrática* del pueblo galo.

De ahí que la igualdad, la *virtud de nuestra época*, en palabras de Leroux, sea la principal expresión política de la *fraternité* durante el período que va de 1790 a 1848. Originado gracias a la *Montagne*, sus versiones posteriores no han sido sino respuestas a la posibilidad de repetir o no dicha igualación, después de haberse logrado *la experiencia de una horizontalidad conscientemente política* en los años previos al Directorio: de ahí el canto de los artistas alemanes, la ciudad de Cabet y la lívida *fraternité* de Blanc –y de Lamartine–.

Desde Colonia, la ciudad en la que se había establecido en abril, Karl Marx estudia los múltiples levantamientos que se producen en la Europa de 1848. El joven pensador germano sigue con especial cuidado la Revolución de París y el ulterior curso político de Francia, sobre el que publica numerosos escritos. Gracias a ello, Marx se da cuenta de que la *fraternité* izada por los gobernantes galos –republicanos y socialistas– no es válida, una vez que ya no es la vieja *consigna política de combate*, sino la vaga *consigna* de pacificación dirigida a unas clases en pie de guerra. Frente a la oscuridad de unos tiempos que vedan *nolens volens* la posibilidad de logros satisfactorios, Marx va a dar un giro a la lógica seguida por la *fraternité*: desde el año 1848, su gen revolucionario lucirá en la capacidad de unir a las clases populares contra las clases que habían vetado sin fatiga la *pasión de la igualdad*.

---

<sup>1</sup> “Nada es tan revelador de que el programa fraternal de la Primera República de 1792, enfática pero superficial e irrealistamente reintentado en la Segunda República de 1848, había fracasado, que la proliferación de una tendencia –no solo literaria– a revertir o a represar la «inundación democrática» de la sociedad civil posnapoleónica. Eso resulta visible en los esfuerzos de tantos escritores poscuarentayochistas (...) por negar hasta formalmente la pertenencia a la sociedad civil de las clases desposeídas, y en primer lugar, del proletariado urbano; por despojarles de su condición mínima de «ciudadanos»”. Antoni DOMÈNECH: *El eclipse de la fraternidad...* *Op. cit.*, p. 116.



## § 1848, la unidad

Non vivi, ma figli di vivi, milioni  
d'uomini che l'impurezza accomuna<sup>1</sup>

**Pier Paolo Pasolini**

“Die Pariser Arbeiter sind erdrückt worden von der Übermacht, sie sind ihr nicht erlegen. Sie sind geschlagen, aber ihre Gegner sind besiegt”, plantea Marx, que piensa que la sangría de junio ha logrado probar que en el país galo no hay una, sino dos naciones: “Die Nation der Besitzer und die Nation der Arbeiter”<sup>2</sup> —una idea avanzada por Benjamin Disraeli (1804-1881), que en 1845 había publicado en Londres *Sybil, or the Two Nations*<sup>3</sup>—.

Y no van a avenirse, ya que el poder de la primera se funda sobre la opresión de la segunda: “Eine unterdrückte Klasse ist die Lebensbedingung jeder auf den Klassengegensatz begründeten Gesellschaft”<sup>4</sup>. De ahí que Marx vitupere la *fraternité à la* Lamartine, el “Verräter”<sup>5</sup>, calificativo repetido por su amigo Engels. Mas la posición de Marx respecto de la *fraternité* no es fruto solamente de la lectura que elabora a raíz de los procesos revolucionarios de 1848, sino que venía formándose desde hacía años, gracias principalmente a su vínculo con una sociedad política de la época: la Liga de los Justos.

<sup>1</sup> [“No vivos, sino hijos de vivos, / millones de hombres que la impureza une”] Pier Paolo PASOLINI: “El canto popular (1952-1953)”, en *Las cenizas de Gramsci* (1957), Edición bilingüe, trad. y pról. de Stéphanie Ameri y Juan Carlos Abril, Visor, Madrid, 2009, pp. 280-281.

<sup>2</sup> [“Los trabajadores parisinos han sido aplastados por la superioridad; no han sucumbido a ella. Han sido golpeados, pero sus adversarios han sido derrotados”, “La nación de los propietarios y la nación de los trabajadores”, trad. prop.] Karl MARX: “Die Junirevolution”, en Karl MARX y Friedrich ENGELS: *Werke* (Band 5), ed. del Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Dietz, Berlín, 1959, p. 133.

<sup>3</sup> Y, de hecho, la idea de Marx es próxima a la de Disraeli: “Two nations; between whom there is no intercourse and no sympathy; who are as ignorant of each other’s habits, thoughts, and feelings, as if they were dwellers in different zones, or inhabitants of different planets; who are formed by a different breeding, are fed by a different food, are ordered by different manners, and are not governed by the same laws”, dice un joven, a lo que Charles Egremont responde: “You speak of (...) THE RICH AND THE POOR” [“Dos naciones entre las que no hay relaciones o entendimiento; que ignoran sus costumbres, pensamientos y sentimientos; al punto que da la sensación de que viven en zonas distintas o aun en mundos distintos; que se han criado de forma distinta; que se alimentan con comidas distintas, que se rigen por modales distintos y que no son gobernados por las mismas leyes” (...)] Benjamin DISRAELI: *Sybil; or the Two Nations* (Volumen 1), Henry Colburn Publisher, Londres, 1845, pp. 149-150. Énfasis de Disraeli.

<sup>4</sup> [“Una clase oprimida es la condición de vida de toda sociedad basada en el antagonismo de clases”, trad. prop.] Karl MARX: *Das Elend der Philosophie* (1847), en Karl MARX y Friedrich ENGELS: *Werke* (Band 4), ed. del Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Dietz, Berlín, 1977, p. 181.

<sup>5</sup> [“Traidor”, trad. prop.] Friedrich ENGELS: “Der 23. Juni” (1848), “Die Antwerpner Todesurteile” (1848), en Karl MARX y Friedrich ENGELS: *Werke* (Band 5) ... *Op. cit.*, pp. 119 y 378 y Karl MARX: “Die revolutionäre Bewegung” (1848), en Karl MARX y Friedrich ENGELS: *Werke* (Band 6) ... *Op. cit.*, p. 148.

De la misma forma que a la *fraternité révolutionnaire* de signo *montagnard* le habían seguido sucesivamente la *fraternité pacifique* de Beethoven y la *utopique* de Cabet; a la *fraternité réformiste* de Blanc y a la *naïf* de Lamartine les va a seguir la de Marx, el pensador en el que la palingenesia propia del amor que nos ocupa ahora halla su siguiente protagonista.

Adoptando la expresión de Engels, vale decir que, si “des wissenschaftlichen Sozialismus” es la “theoretischen Ausdrucks der proletarischen Bewegung”<sup>1</sup>, la *fraternité* de Marx es *científica*<sup>2</sup>. El autor de *El capital* custodia el polo revolucionario de la *fraternité* de Robespierre –“His teacher in revolution”<sup>3</sup>, en palabras de Arendt– y agrega un sesgo proletario que, a la postre, altera su *leitmotiv*: la igualdad, con Marx, da paso a la unión.

<sup>1</sup> “Die Menschen, endlich Herren ihrer eignen Art der Vergesellschaftung, werden damit zugleich Herren der Natur, Herren ihrer selbst – frei (...) Ihre geschichtlichen Bedingungen, und damit ihre Natur selbst, zu ergründen und so der zur Aktion berufenen, heute unterdrückten Klasse die Bedingungen und die Natur ihrer eignen Aktion zum Bewußtsein zu bringen, ist die Aufgabe des theoretischen Ausdrucks der proletarischen Bewegung, des wissenschaftlichen Sozialismus” [“Los seres humanos, por fin dueños de su propia forma de socialización, se convierten así en dueños de la naturaleza, dueños de sí mismos: libres (...) de comprender sus condiciones históricas y por lo tanto su propia naturaleza, y por lo tanto de indagar en la naturaleza de su acción, la de la clase llamada a la acción, hoy oprimida. He ahí la tarea de la expresión teórica del movimiento proletario, del socialismo científico”, trad. prop.] Friedrich ENGELS: *Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft*, en Karl MARX y Friedrich ENGELS: *Werke* (Band 19)... *Op. cit.*, p. 228.

<sup>2</sup> El argumento de Arendt sobre por qué el socialismo de Marx es científico sirve a lo que decimos, una vez que su versión de la *fraternité* no solo supera a la *utopique*, sino que es el puntal sobre el que gira la lucha de la clase obrera, que, a su vez, propiciará la sociedad comunista: “In Marx’s own opinion, what made socialism scientific and distinguished it from that of his predecessors, the “utopian socialists”, was not an economic theory with its scientific insights as well as its errors, but the discovery of a law of movement that ruled matter and, at the same time, showed itself in the reasoning capacity of man as “consciousness”, either of the self or of a class. The tremendous practical advantage of Marx’s “scientific” over utopian socialism was, and still is, that it liberated the socialist movement from its worn-out moralizing attitudes, and recognized that the class questions in modern society could no longer be solved by a “passion for justice” or on the basis of a slightly modified Christian charity” [“En opinión de Marx, lo que hace al socialismo científico y distinto de sus predecesores, los “socialismos utópicos”, no era una teoría económica con intenciones científicas y sus errors, sino el descubrimiento de una ley del movimiento que gobernaba la material y, al mismo tiempo, se mostraba a sí misma en la capacidad razonadora del ser humano como “conciencia”, bien una conciencia de sí mismo o bien una conciencia de clase. La gran ventaja práctica del socialismo “científico” de Marx sobre el socialismo utópico era, y sigue siendo, que liberó al movimiento socialista de sus agotadas actitudes moralizantes, y que reconoció que las cuestiones de clase en la sociedad moderna ya no podían ser solucionadas por una “pasión por la justicia” o sobre la base de la caridad cristiana levemente modificada”, trad. prop.] Hannah ARENDT: “Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought”, en *Thinking without Banister*... *Op. cit.*, p. 35.

<sup>3</sup> [“Su mentor revolucionario”, trad. prop.] Hannah ARENDT: *On Revolution*... *Op. cit.*, p. 59.

§ *La fraternité científica*

Denn die Besiegten von heute sind die Sieger von morgen

Und aus Niemals wird: Heute noch!<sup>1</sup>

**Bertolt Brecht**

En 1836, un grupo de alemanes que salían de la Liga de los Proscritos (*Bund der Geächteten*) funda en la capital de Francia la clandestina Liga de los Justos (*Bund der Gerechten*), en la que el pensamiento de Wilhelm Weitling (1808-1871) es la punta de lanza. Weitling vindica un socialismo orientado a la comunidad de bienes y de trabajo, una gesta de la que, según él, Jesús de Nazaret había sido pionero —en línea con Gerrard Winstanley (1609-1676), líder de los *Diggers*, hacía dos siglos<sup>2</sup>; o con los anabaptistas alzados en Münster, a lo largo de 1534 y 1535, capitaneados por Jan Matthys (1500-1534)<sup>3</sup>—:

La abolición de la propiedad [es el] medio indispensable para la realización de la comunidad de trabajo y de bienes (...) Dado que nosotros tenemos en nuestra sociedad, aunque con otros nombres, las mismas clases, esta necesaria abolición de la propiedad se interpreta todavía como una renuncia voluntaria, recomendable pero no obligatoria, aunque en los textos bíblicos se formula dicho principio claramente, pese a todos los recubrimientos de que ha sido objeto<sup>4</sup>.

Dadas las veleidades cristianas de Weitling, el lema de la Liga nos suena familiar: ‘Alle Menschen sind Brüder’, idéntico al posterior *Tous les hommes sont frères* de Blanc —unas palabras publicadas en 1848, un año después de que Giuseppe Mazzini vindicara en Italia

<sup>1</sup> [“Los vencidos de hoy son los vencedores de mañana / y el nunca se convierte en ‘hoy mismo!’”] Bertolt BRECHT: *Más de cien poemas*, Edición bilingüe, selecc. y épil. de Siegfried Unseld con trad. de Vicente Flores, Jesús Muñárriz y Jenaro Talens, Hiperión, Madrid, 1998 [segunda edición, 2001], pp. 156 y 157.

<sup>2</sup> “Ferviente lector y un hombre profundamente religioso, un día [Winstanley] tuvo una revelación divina que le transmitió la necesidad de repartir la tierra a todos por igual, independientemente de su condición (...) Utilizando la Biblia, Winstanley se opuso a toda propiedad privada (...) a su concentración en manos de unos pocos y a los cercamientos de los campos. Consideró la acumulación de tierras como un acto de codicia y egoísmo (...) profundamente anticristiano. Cristo había sido en la tierra el primer ‘igualador’”. Óscar RECIO MORALES: *Las revoluciones inglesas del siglo XVII y la transformación de las islas británicas...* Op. cit., p. 98.

<sup>3</sup> Bernhard Rothmann (1495-1535) dice en octubre de 1534: “Todo aquello que ha servido para los fines de la propiedad egoísta y privada, tal como la venta y la compra, el trabajo remunerado, la práctica del interés y de la usura —aunque sea a costa de los infieles—, el hecho de comer y beber del sudor de los pobres (o sea, hacer trabajar al prójimo para provecho nuestro) y, en verdad, todo lo que es pecado contra el amor, todos esos males están abolidos entre nosotros por el poder del amor y la comunidad”. Ap. Claude MOSSÉ: “Los orígenes del socialismo en la Antigüedad”, en Jacques Droz (dir.): *Historia general del socialismo* (Volumen 1: de los orígenes a 1875) (1972), pról. de Jacques Droz y trad. de Elvira Méndez, Destino, Barcelona, 1976, p. 86.

<sup>4</sup> Wilhelm WEITLING: *Das Evangelium eines armen Sünders* (1845); ap. VV. AA.: *Socialismo premarxista*, introd., selecc., trad. y not. de Pedro Bravo Gala, Tecnos, Madrid, 1998 [segunda edición], p. 199.

la “fratellanza di tutti, amore per tutti”<sup>1</sup>-. En principio, donde Schiller y Beethoven aún no sabían cuál sería el día en que los seres humanos podrán ser (*werden*) hermanos, solo unos años después del estreno de la *Novena* los Justos plantean que ya lo son (*sind*). Es una postura de la que se siguen dos posibilidades: o es falaz, ya que no hay *fraternité* donde hay opresión; o es ilusa, ya que su propósito no es verosímil. Marx viene a rasgar el velo de sus colegas<sup>2</sup>, en primer lugar, señalando la falsedad de su lema; y, en segundo, priorizando un logro, en su opinión, de mayor urgencia: la *fraternité* de los proletarios.

En un gesto significativo, Marx y Engels logran que la Liga de los Justos pase a ser la Liga de los Comunistas. Después de su Primer Congreso, el 9 de junio de 1847, el lema de la Liga ya no seguirá siendo el que habían adoptado en París, sino el mismo grito con el que se edita en septiembre el primer y único número de la *Kommunistische Zeitschrift* y que un año después popularizará *El manifiesto comunista*<sup>3</sup>: “*Proletarier aller Länder, vereinigt euch!*”<sup>4</sup>. Los pensadores germanos, autores del mismo a petición de la Liga, alteran el agente –el proletariado por la Humanidad– y lanzan a sus lectores una orden clara de unidad, en respuesta a un mundo en que solo operan “zwei große feindliche Lager, (...) zwei große, einander direkt gegenüberstehende Klassen: Bourgeoisie und Proletariat”<sup>5</sup>.

El punto es que la unidad se produce gracias a la *fraternité*. No en vano, el primer Marx piensa que, a la vaga idea de una *fraternité pacifique* y *universelle*, es preciso oponer una *fraternité prolétarienne*, solo sea porque, según él, la causa ganaría así un grado mayor de

<sup>1</sup> [“Fraternidad con todos, amor por todos”, trad. prop.] Giuseppe MAZZINI: “Nazionalità e cosmopolitismo” (1847), en *Scritti editi ed inediti* (Volumen XXXVI), Paolo Galeati, Imola, 1922, p. 34.

<sup>2</sup> Y no solo, una vez que, según podremos ver en las siguientes páginas, Marx reta a la versión de la *fraternité* de Flora Tristán (1803-1844), que ya era de signo obrero: “L’UNION OUVRIÈRE veut la paix, la fraternité, l’égalité entre tous et toutes, l’UNITÉ HUMAINE” [“LA UNIÓN OBRERA pretende la paz, la fraternidad, la igualdad de todos y todas, LA UNIDAD HUMANA”, trad. prop.] Flora TRISTÁN: *L’Union Ouvrière* (1843), A. Thys, París y Lyon, 1844 [trigésimo tercera edición], p. 85. Énfasis de Tristán.

<sup>3</sup> El 22 de septiembre de 1845, día del quincuagésimo tercer aniversario de la Primera República Francesa, se había fundado en Londres una sociedad, los Fraternal Democrats, a la que se habían unido varios de los Justos –Marx y Engels eran dos de ellos– y en la que sobresale la figura del cartista George Julian Harney (1817-1897). Según Isaiah Berlin, el solo nombre del grupo “revolted Marx” [“Rebelaba a Marx”, trad. prop.], pero él y Engels siguen siendo dos jóvenes y egregios *fraternal democrats* el 24 de febrero de 1848, día en que la ciudad de Londres presencia la publicación, sin firma y con título alemán, de *El manifiesto comunista*. Finalmente, el peso de la Liga de los Comunistas hace perder el sitio a la sociedad, que dice adiós en 1852. Isaiah BERLIN: *Karl Marx. His Life and Environment* (1939), Oxford University Press, Nueva York, 1959 [segunda reimpresión, 1960], p. 191; cfr. Feliciano PÁEZ-CAMINO y Pilar LLORENTE HERRERO: *Los Movimientos Sociales (hasta 1914)*, Akal, Madrid, 1991, pp. 29-30 y Antoni DOMÈNECH: *El eclipse de la fraternidad...* *Op. cit.*, p. 20.

<sup>4</sup> [“¡Proletarios de todos los países, uníos!”, trad. prop.] Karl MARX y Friedrich ENGELS: *Manifest der Kommunistischen Partei* (1848), en Karl MARX y Friedrich ENGELS: *Werke* (Band 4)... *Op. cit.*, p. 493. Énfasis de Marx y Engels.

<sup>5</sup> [“Dos grandes campos enemigos, (...) dos grandes clases directamente opuestas entre sí: la burguesía y el proletariado”, trad. prop.] *Ibid.*, p. 48.

*Realpolitik*. A su juicio, la clase obrera, y en especial la del país francés, es la única capaz de protagonizar verdaderamente la *fraternité*, según leemos en sus cuadernos de 1844:

Wenn die kommunistischen *Handwerker* sich vereinen, so gilt ihnen zunächst die Lehre, Propaganda etc. als Zweck. Aber zugleich eignen sie sich dadurch ein neues Bedürfnis, das Bedürfnis der Gesellschaft an, und was als Mittel erscheint, ist zum Zweck geworden. Diese praktische Bewegung kann man in ihren glänzendsten Resultaten anschauen, wenn man sozialistische französische *ouvriers* vereinigt sieht. Rauchen, Trinken, Essen etc. Sind nicht mehr da als Mittel der Verbindung oder als verbindende Mittel. Die Gesellschaft, der Verein, die Unterhaltung, die wieder die Gesellschaft zum Zweck hat, reicht ihnen hin, die Brüderlichkeit der Menschen ist keine Phrase, sondern Wahrheit bei ihnen, und der Adel der Menschheit leuchtet uns aus den von der Arbeit verhärteten Gestalten entgegen (Drittes Manuskript, XIX)<sup>1</sup>.

La *fraternité* es una *Warbeit* que solo se presenta a los *Handwerker*. En virtud de lo mismo, no ha sorprender la postura de Marx durante la primavera de 1848. Solo podemos imaginar qué punto alcanzaría la cólera del pensador germano al oír a Alphonse de Lamartine<sup>2</sup> solicitar *la fraternité des classes dans la démocratie* –“Lamartines Äolsharfe erzitterte unter weichklingend philanthropischen Weisen, deren Text die Fraternité, die

<sup>1</sup> [“Cuando los *artesanos* comunistas se unen, su primer propósito es la doctrina, la propaganda, etc. Mas, a la vez, adquieren una nueva necesidad, la necesidad de la sociedad, y lo que parecía ser un medio se ha convertido en un fin. Este movimiento práctico se puede ver en sus consecuencias más brillantes, cuando uno ve unidos a los *ouvriers* socialistas franceses. Ya no precisan fumar, beber, comer, etc., como medios de unión o de conexión. La sociedad, la asociación, el entretenimiento, que, a su vez, tienen a la sociedad como fin, les sirve. La fraternidad de los seres humanos no es una frase, sino la verdad en ellos, y la nobleza de la Humanidad brilla ante nosotros en los rostros endurecidos por el trabajo”, trad. prop.] Karl MARX: *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*, en Karl MARX y Friedrich ENGELS: *Werke* (Band 40, Ergänzungsband, Erster Teil), ed. del Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Dietz, Berlín, 1968, pp. 553-554. Énfasis de Marx.

<sup>2</sup> Lamartine es un gobernante con el que Marx usa palabras especialmente duras; valga una prueba: “*Lamartine* war die Einbildung der Bourgeoisrepublik von sich selbst, die überschwengliche, die phantastische, die schwärmerische Vorstellung, die sie sich von sich selbst machte, ihr Traum von ihrer eigenen Herrlichkeit. Was kann man sich nicht alles einbilden! Wie Äolus aus seinem Schlauche alle Winde, so entfesselte er alle Luftgeister, [Lamartine] alle Phrasen der Bourgeoisrepublik und blies sie nach Ost und West, windige Worte von Fraternität aller Völker, von der Emanzipation, die allen Völkern durch Frankreich bevorstehe, von Aufopferung Frankreichs für alle Völker. Er tat - nichts” [“*Lamartine* era la imagen que la república burguesa tenía de sí misma: lo exuberante, lo fantástico, la idea exaltada de sí misma, el sueño de su propia gloria. ¡Cuánto puede la imaginación! Así como Eolo desató todos los vientos abriendo su saco, [Lamartine] desató todas las frases de la república burguesa y las dirigió al este y al oeste, palabras ventosas de fraternidad de todos los pueblos, de la emancipación que Francia llevaría a todos los pueblos, del sacrificio de Francia por todos los pueblos. Pero no hizo *nada*”, trad. prop.] Karl MARX: “Die englisch-französische Vermittlung in Italien” (1848), en Karl MARX y Friedrich ENGELS: *Werke* (Band 5)... *Op. cit.*, p. 436. Énfasis de Marx.

Verbrüderung der Gesellschaftsglieder und der Nationen, war”<sup>1</sup>— o al leer a Louis Blanc —al que vitupera por ser uno de los “sozialistische Systematiker, die bei der Bourgeoisie für das Volk bettelten und denen erlaubt wurde, lange Predigten zu halten und sich so lange zu kompromittieren, als der proletarische Löwe in Schlaf gelullt werden mußte”<sup>2</sup>— publicar, con una puerilidad que linda en la de los Justos, que *tous les hommes sont frères*. Siguiendo al propio Marx, en sus labios la *fraternité* es solo una *Phrase*, no una *Wahrheit*.

Marx, agudo fiscal de sus tiempos, sabe que hay dos grandes factores que vedan una vuelta de la *fraternité* a su versión revolucionaria original, la de la *Montagne*: el primero —y principal— es la pusilanimidad, si no ausencia de voluntad, de los políticos que la vindican; el segundo, una de las consecuencias del primero, es la potencia con la que los adalides del régimen político, con el propósito de salvaguardarlo, golpean a las clases populares de París. Débiles en el Estado y golpeados en las calles, los agentes que en 1848 podrían volver a poner en práctica una *fraternité á la Robespierre* ven agotadas sus posibilidades.

En virtud de lo mismo, Marx no vacila al decir que la *fraternité* alzada durante los primeros pasos de la Segunda República Francesa<sup>3</sup> es una vieja y generosa palabra con la que hoy se viste una vil y “gemütliche Abstraktion von den Klassengegensätzen”<sup>4</sup>:

Die Fraternité, die Brüderlichkeit der entgegengesetzten Klassen, von denen die eine die andere exploitiert, diese Fraternité, im Februar proklamiert, mit großen Buchstaben auf die Stirne von Paris geschrieben, auf jedes Gefängnis, auf jede Kaserne - ihr wahrer, unverfälschter, ihr prosaischer Ausdruck, das ist der - *Bürgerkrieg*, der Bürgerkrieg in seiner fürchterlichsten Gestalt, der Krieg der Arbeit und des Kapitals. Diese Brüderlichkeit flammte vor allen Fenstern von Paris am Abend des 25. Juni, als das Paris der Bourgeoisie illuminierte, während das Paris des Proletariats verbrannte, verblutete, ver ächzte. Die

<sup>1</sup> [“El arpa eólica de Lamartine vibraba entre los suaves sonidos filantrópicos, cuya letra era la *fraternité*, la confraternización entre los miembros de la sociedad y de las naciones”, trad. prop.] Karl MARX: “Die revolutionäre Bewegung”, en Karl MARX y Friedrich ENGELS: *Werke* (Band 6)... *Op. cit.*, p. 148.

<sup>2</sup> [“Socialistas del sistema que suplicaban por el pueblo a la burguesía, a los que se les permitía dar largos sermones y comprometerse, a la vez que el león proletario estaba dormido”, trad. prop.] Karl MARX: “Die Junirevolution”, en Karl MARX y Friedrich ENGELS: *Werke* (Band 5) ... *Op. cit.*, p. 134.

<sup>3</sup> Allgemeiner Verbrüderungsschwindel, [“Estafa de la confraternización generalizada”, trad. prop.], dice Marx sobre el período que va del 24 de febrero al 4 de mayo. KARL MARX: *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte* (1852), en Karl MARX y Friedrich ENGELS: *Werke* (Band 8), ed. del Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Dietz, Berlín, 1960, p. 192.

<sup>4</sup> [“Acogedora abstracción de los conflictos de clase”, trad. prop.] Karl MARX: “Die Juniniederlage 1848”, en Karl MARX y Friedrich ENGELS: *Werke* (Band 7), ed. del Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Dietz, Berlín, 1960, p. 21.

Brüderlichkeit währte grade so lang, als das Interesse der Bourgeoisie mit dem Interesse des Proletariats verbrüdet war (...) Sobald der Stupor vorüber ist, bricht die Raserei aus, und mit Recht zischt die Majorität jene elenden Utopisten und Heuchler aus, die den Anachronismus begehen, noch die Phrase Fraternité, Brüderlichkeit, im Mund zu führen<sup>1</sup>.

Ya sabemos que, a la altura en que publica dichas líneas, Marx ya había levantado los pilares de su propia versión de la *fraternité*. Perdida la oportunidad de volver a lograr una *horizontalidad conscientemente política*, es decir, la oportunidad de la igualación generada en 1793, Marx se erige en el principal guardián del gen *révolutionnaire* de la misma. Frente al vaciamiento de la idea de *fraternité*, que viene de ser vilipendiada por la Segunda República –al principio por varios de sus políticos, posteriormente por la Constitución del 4 de noviembre en su *Preámbulo*–, Marx altera el signo de la misma con el propósito de que siga siendo un argumento<sup>2</sup> al servicio de “la pretensión (...) de civilizar el entero ámbito de la vida social”<sup>3</sup>: desde 1848, la *fraternité* ya no va a igualar a las clases privilegiadas con las vulnerables –y viceversa–, sino que solo va a unir a los iguales: la clase proletaria.

Las ganas de Marx por que la *fraternité* sea una *consigna política de combate* a lo largo de la segunda mitad del siglo XIX hacen decir a Domènech que “la tradición socialista (...) [es la] terca continuadora”<sup>4</sup> del *ala plebeya* de la Revolución francesa. El punto es que, precisamente a causa del giro axial que plantea el de Tréveris –fraguado desde 1844, ultimado en 1848–, el profesor avisa de que “la estrella de la fraternidad se eclipsaba”<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> [“La fraternité, la hermandad de las clases opuestas, una de las cuales explota a la otra, esta *fraternité* proclamada en febrero, grabada con grandes letras en la frente de París, en cada prisión, en cada cuartel, muestra ahora su verdadero, no adulterado, expresión, es decir: la *guerra civil*, la guerra civil en su forma más terrible: la guerra entre el trabajo y el capital. Esta fraternidad ardió delante de todas las ventanas de París durante la noche del 25 de junio, cuando el París de la burguesía se iluminaba, mientras que el París de los proletarios ardía, sangraba y gemía hasta morir. La fraternidad duró el tiempo que el interés de la burguesía se hermanó con el interés del proletariado (...) Tan pronto como el estupor pasa, estalla la cólera y la mayoría silba con razón a esos miserables utopistas e hipócritas que caen en el anacronismo de dejar salir la palabra fraternité, fraternidad, por su boca”, trad. prop.] KARL MARX: “Die Junirevolution”, en KARL MARX y FRIEDRICH ENGELS: *Werke* (Band 5)... *Op. cit.*, pp. 134 y 136.

<sup>2</sup> Valga sacar a colación un paso de 1852, cuando, al publicar su libro sobre el curso político que ha seguido Francia desde 1848 –“Dieser helden- und ereignisarmen Zeit verwandelte” [“Este tiempo heroico y sin alteraciones”]–, el autor alemán escribe, con gráficas palabras, que “die wahre Gestalt dieser Republik” [“La verdadera forma de esta república”] solamente saldrá a relucir cuando supla el lema revolucionario de 1790 “durch die unzweideutigen Worte: Infanterie, Kavallerie, Artillerie!” [“Por las elocuentes palabras: ¡Infanterie, callaberie, artillerie!”], trad. prop.] KARL MARX: *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*, en KARL MARX y FRIEDRICH ENGELS: *Werke* (Band 8)... *Op. cit.*, pp. 147 y 148.

<sup>3</sup> ANTONI DOMÈNECH: *El eclipse de la fraternidad*... *Op. cit.*, p. 21.

<sup>4</sup> *Ibid.*

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 122.

No en vano, el paso de Marx es una respuesta al paisaje político en que se presenta, una vez más, la *fraternité*. Robespierre, ayudado por el curso de la Revolución —la *Déclaration*, la guerra, la Primera República, el proceso de Luis XVI—, operó con una *fraternité* en posición de avanzar; no así Marx, que, lejos ya del vigor que había gozado en 1790, opera con una *fraternité* languideciente. El pueblo en pie y presto al que se dirigió *L'Incorruptible* es, en el verano de 1848, un proletariado parisino asolado por las armas de la propia República. En una palabra, en las postrimerías de siglo la *fraternité* se había visto ayudada por un viento a favor —hasta que sopló, con virulencia, en contra—; pero, cincuenta años después, la *fraternité* debe recuperarse después de haber sido vapuleada. De ahí que la igualación de la *fraternité* republicana, ya en fase de *eclipse*, dé paso a la prioridad por la unión, de la que Marx es el gran valedor, propia de la *fraternité* socialista<sup>1</sup>.

Una vez que se ha pasado de la primera a la segunda, la *fraternité científica* del autor de *La cuestión judía* no pierde de vista que sus logros han de ser propios. En 1790, la libertad había pasado por “adopter les maximes de l'égalité”<sup>2</sup>, es decir, por lograr que *le menu peuple* se librara de los yugos *civil, politique y de famille* que habían alargado su situación de *alieni iuris* hasta el ocaso del *Ancien régime*; desde 1848, la libertad pasa por la potestad “común, libre e igualitaria” sobre los medios de vida —no es azaroso que Eric Hobsbawm (1917-2012) diga en un título que el período entre 1848 y 1875 es *the age of capital*<sup>3</sup>—:

Los socialistas políticos consideraron, con buenas razones, que en la era de la industrialización no era ya viable el viejo programa democrático-fraternal revolucionario de una sociedad civil fundada sobre todo en la universalización de la libertad republicana por la vía de universalizar la propiedad privada; para ellos no se trataba tanto de una inundación democrática de la sociedad civil republicana clásica, cuanto de la creación de

<sup>1</sup> A raíz de la Asociación Internacional de Trabajadores, cuyo surgimiento en 1864 visitaremos después, Domènech escribe: “«Fraternidad» significa ahora, para el grueso de los socialistas de la I Internacional, esto: unión, hermanamiento, de los distintos pueblos trabajadores de la tierra en vías de emanciparse de sus «patronos» y de sus «gobernantes»”. Antoni DOMÈNECH: *El eclipse de la fraternidad...* *Op. cit.*, p. 128.

<sup>2</sup> [“Adoptar las máximas de la igualdad”, trad. prop.] Maximilien ROBESPIERRE: “Sur la guerre”, en *Œuvres de Maximilien Robespierre* (Tome VIII. Discours, 3<sup>e</sup> Partie, Octobre 1791-Septembre 1792), ed. dirigida por Marc Bouloiseau, Georges Lefebvre y Albert Soboul con el concurso del Centre National de la Recherche scientifique, Presses Universitaires de France, París, 1954, p. 79.

<sup>3</sup> “The most obvious drama of this period was economic and technological (...) The world of the third quarter of the nineteenth century was one of victors and victims. Its drama was the predicament not of the former, but primarily of the latter” [“El drama más claro del período fue económico y tecnológico (...) El mundo del tercer cuarto del siglo XIX fue uno de ganadores y víctimas. El drama no es la dificultad de los primeros, sino principalmente de los segundos”, trad. prop.] Eric HOBSBAWM: *The Age of Capital. 1848-1875*, Abacus, Londres, 1975, pp. 16-17.



una vida civil no cimentada ya en la apropiación privada de las bases de existencia, sino (...) en un sistema de apropiación en común, libre e igualitaria, de las bases materiales de existencia de los individuos. Marx y Engels –y aun Bakunin, que compartió, entusiasta, con ellos el programa inicial de la AIT– nunca perdieron de vista la conexión de ese ideal socialista con el viejo ideal republicano-democrático fraternal<sup>1</sup>.

Es así que la de Marx es una *fraternité* que, de la misma forma que el resto, varía a la vez que da continuidad a sus precursoras. Ya vemos que, de su principal referencia, la de 1790, la *fraternité científica* adopta la voluntad de ser un puntal a favor de las clases populares, mas, con respecto a las siguientes, el pensador germano se propone dar forma a una *fraternité* con más vigor estratégico –seguidamente veremos que, a la *pacifique* o a la vagamente alentada desde el Estado, Marx opone una *fraternité* organizada por el proletariado de *aller Länder* –, de ahí la voluntad de hundir sus raíces en el suelo político de la época: el fin es estudiar, con rigor científico<sup>2</sup>, el origen y las razones de la posición de las “unterdrückte Klasse”<sup>3</sup> y elaborar una *fraternité* que las una en el logro de su liberación: el “central event (...) of the nineteenth century”<sup>4</sup>, en palabras de Arendt.

El giro y los propósitos de Marx se propagan rápidamente, y no solo por Francia o Alemania. Una de las principales pruebas la proporciona un autor que suele ocuparse de los pobres, Charles Dickens (1812-1870) –el mismo, por cierto, que repite, en *Historia de*

<sup>1</sup> Antoni DOMÈNECH: “La metáfora de la fraternidad republicano-democrática revolucionaria y su legado al socialismo contemporáneo”... *Op. cit.*, p. 21.

<sup>2</sup> “Marx sought was not novelty but truth, and when he found it in the works of others, he endeavoured, at any rate during the early years in Paris, in which his thought took its final shape, to incorporate it in his new synthesis. What is original in the result is not any one component element, but the central hypothesis by which each is connected with the others, so that the parts are made to appear to follow from each other and to support each other in a single systematic whole” [“Marx no buscaba la originalidad, sino la verdad. Y cuando dio con ella en los libros de otros, procuró, al menos durante sus primeros años en París, en los que su pensamiento cobró su forma definitiva, incorporarla a su síntesis. Lo que es original en el resultado no son los elementos que lo componen, sino la hipótesis central, por la que cada uno está conectado al resto, por lo que las partes se siguen unas a otras y se apoyan mutuamente en un solo conjunto sistemático”, trad. prop.], plantea Berlin; “Si algo aportó Marx a la milenaria lucha de los dominados contra el mal social es un firme realismo de la inteligencia, es decir, la decisión moral e intelectual de fundar la emancipación de los desheredados de la tierra en buen conocimiento empírico objetivo del mal que se combate, en una estimación sin ilusiones de las circunstancias en que se desenvuelve la acción política. En eso, en su amor a la verdad y en su nunca recatado desprecio de los delirantes, los falsarios y los obscurantistas, fue un ilustrado *sans phrase*”, sigue Domènech. Isaiah BERLIN: *Karl Marx*... *Op. cit.*, p. 13 y Salvador LÓPEZ ARNAL: “Entrevista político-filosófica a Antoni Domènch”, en María Julia BERTOMEU, Antoni DOMÈNECH y Andrés de FRANCISCO: *Republicanism y democracia*... *Op. Cit.*, p. 287.

<sup>3</sup> [“Clases dominadas”, trad. prop.] Friedrich ENGELS: “Vorwort zum “Manifest der Kommunistischen Partei” (deutsche Ausgabe von 1883)”, en Karl MARX y Friedrich ENGELS: *Werke* (Band 21), ed. del Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Dietz, Berlín, 1962, p. 3.

<sup>4</sup> [“El suceso central (...) del siglo XIX”, trad. prop.] Hannah ARENDT: “Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought”, en *Thinking without Banister*... *Op. cit.*, p. 12.

*dos ciudades*, el *motto* surgido después del golpe de Estado a los *montagnards*: “Liberty, Equality, Fraternity, or Death”<sup>1</sup>—. En *Tiempos difíciles*, que sale a la luz en Reino Unido durante la primavera y el verano de 1854 en las páginas de *Household Words*, una revista editada por el propio literato inglés, el cuarto capítulo del segundo libro se titula ‘Men and Brothers’; los lectores sabrán pronto por qué. En sus primeras líneas, un ardiente orador pide a su público, un grupo de proletarios, luchar desde la más sólida unidad:

Oh, my friends, the down-trodden operatives of Coketown! Oh, my friends and fellow-countrymen, the slaves of an iron-handed and a grinding despotism! Oh, my friends and fellow-sufferers, and fellow-workmen, and fellow-men! I tell you that the hour is come, when we must rally round one another as One united power, and crumble into dust the oppressors that too long have battered upon the plunder of our families, upon the sweat of our brows, upon the labour of our hands, upon the strength of our sinews, upon the God-created glorious rights of Humanity, and upon the holy and eternal privileges of Brotherhood!<sup>2</sup>

El personaje arenga a sus vecinos, operarios de una ciudad industrial inglesa, los “new places of desolation”<sup>3</sup>, porque, de la misma forma que la *Montagne* habían peleado por salir del *Ancien régime*, la lucha pasa ahora por la ruptura con el *grinding despotism* personificado por los *oppressors*, cuya sola presencia —una repetición de lo que había sucedido con los reyes en 1792— provoca que los trabajadores sigan siendo *slaves*<sup>4</sup>. La solución de la Revolución de 1789 había sido la igualación, pero hoy es la unión —*as One united power*—, la izada por los *men and brothers* con el propósito de salir de su precariedad.

<sup>1</sup> [“Libertad, Igualdad, Fraternidad o Muerte”, trad. prop.] Charles DICKENS: *A Tale of Two Cities* (1859), ed., introd. y not. de Andrew Sanders, Oxford University Press, Nueva York, 1988 [reimpresión, 2008], *passim*.

<sup>2</sup> [“¡Oh, amigos míos, oprimidos trabajadores de Coketown! ¡Oh, mis amigos y compatriotas, esclavos del despotismo, que usa puño de hierro! ¡Oh, amigos míos, compañeros de sufrimiento y trabajo, mis semejantes! ¡Os digo ha llegado el momento de unirnos en un poder único y de reducir a polvo a los opresores que durante tanto tiempo han vivido a costa de nuestras familias, a costa del sudor de nuestra frente, a costa del trabajo de nuestras manos, a costa de la fortaleza de nuestros músculos, a costa de los gloriosos derechos de la Humanidad creados por Dios y a costa de los sagrados y eternos privilegios de la fraternidad!”, trad. prop.] Charles DICKENS: *Hard Times* (1854), ed., introd. y not. de Paul Schlike, Oxford University Press, Nueva York, 1989 [reimpresión, 2008], p. 131.

<sup>3</sup> [“Nuevos lugares de desolación”, trad. prop.] Karl POLANYI: *The Great Transformation. The Political and Economic Origins of Our Time...* *Op. cit.*, p. 41.

<sup>4</sup> No olvidemos a Paul Lafargue (1842-1911), el esposo de Laura Marx (1845-1911), hija de Karl, diciendo en 1880 que “le travail est le pire des esclavages” [“El trabajo es la peor de las esclavitudes”, trad. prop.], sobre todo si le preguntamos a un español. Paul LAFARGUE: *Le Droit à la paresse. Réfutation du droit au travail de 1848* (1880), present. de Maurice Dommanget, François Maspero, París, 1969, p. 122.

Es oportuno decir que Victor Hugo, un rival de la pobreza a la altura de Dickens, sorprendentemente, no pasa la *fraternité* por el filtro de Marx, según había hecho el autor de *David Copperfield*, sino que, en su lugar, sigue una lógica que nos recuerda a la de Blanc, es decir, la prédica del *droit au travail* desde las alturas del Estado. En *Los miserables*, un libro publicado en 1862<sup>1</sup>, al autor hace una pausa en el relato y, con voz propia, opina:

Ne nous laissons pas de le répéter, songer, avant tout, aux foules déshéritées et douloureuses, les soulager, les aérer, les éclairer, les aimer, leur élargir magnifiquement l'horizon, leur prodiguer sous toutes les formes l'éducation, leur offrir l'exemple du labeur, jamais de l'oisiveté, amoindrir le poids du fardeau individuel en accroissant la notion du but universel, limiter la pauvreté sans limiter la richesse, créer de vastes champs d'activité publique et populaire, avoir (...) cent mains à tendre de toutes parts aux accablés et aux faibles, employer la puissance collective à ce grand devoir d'ouvrir des ateliers à tous les bras, des écoles à toutes les aptitudes et des laboratoires à toutes les intelligences, augmenter le salaire, diminuer la peine, balancer le doit et l'avoir, c'est-à-dire proportionner la jouissance à l'effort et l'assouvissement au besoin, en un mot, faire dégager à l'appareil social, au profit de ceux qui souffrent et de ceux qui ignorent, plus de clarté et plus de bien-être, c'est, que les âmes sympathiques ne l'oublient pas, la première des obligations fraternelles, c'est, que les cœurs égoïstes le sachent, la première des nécessités politiques<sup>2</sup>.

Hugo, que había huido de Francia después de oponerse al golpe de Luis Napoleón en diciembre de 1851, se aviene con Marx en el cuidado de las *foules déshéritées et douloureuses*, pero el segundo no adopta la solución del primero, el *droit au travail*, si procede de los gobernantes: “[Ist] ein elender, frommer Wunsch”. Marx piensa que el mismo es positivo si se alienta desde las filas proletarias, ya que origina “die Aufhebung der Lohnarbeit, des

<sup>1</sup> El mismo año en que Charles Baudelaire escribe, víctima probablemente de un episodio de misantropía, que solo los locos “cherchent le bonheur dans le mouvement et dans une prostitution que je pourrais appeler *fraternitaire*, si je voulais parler la belle langue de mon siècle” (XXIII) [“Buscan la felicidad en la agitación y en una prostitución que podría llamar *fraternaria*, si quiera hablar la bella lengua de mi siglo”, trad. prop.] Charles BAUDELAIRE: “La solitude”, en *Le Spleen de Paris...* *Op. cit.*, p. 159. Énfasis de Baudelaire.

<sup>2</sup> [“No nos cansamos de repetirlo, pensando, sobre todo, en las multitudes desheredadas y dolientes, ayudarlas dándoles aire, luz, amor, ampliándoles magníficamente el horizonte, proveyéndolas de todas las formas de educación, ofreciéndoles el ejemplo del trabajo, jamás el de la ociosidad, aliviando el peso de la carga individual aumentando la noción del objetivo universal, limitando la pobreza sin limitar la riqueza, creando vastos campos de actividad pública y popular, tendiendo (...) cien manos hacia todas partes hacia los agobiados y los débiles, empleando el poder colectivo en este gran deber de abrir talleres a todos los brazos, escuelas a todas las aptitudes y laboratorios a todas las inteligencias, aumentando el salario, disminuyendo la pena, equilibrando el debe y el haber, es decir, poniendo gozo en el esfuerzo y satisfacción si es preciso, en una palabra, despejando el aparato social en beneficio de los que sufren y de los que ignoran; más claridad y más bienestar. Que las almas comprensibles no olviden la primera de las obligaciones fraternales, que los corazones egoístas no olviden la primera de las necesidades políticas”, trad. prop.] Victor HUGO: *Les Misérables II...* *Op. cit.*, pp. 336-337.

Kapitals und ihres Wechselverhältnisses”<sup>1</sup>. El *droit au travail*, igual que la *fraternité*, es una *Wahrheit* que solamente alcanza a serlo si es liderado y protagonizado por los *Handwerker*.

La pujante clase obrera, “un seul peuple de travailleurs”, ve agrandar sus cuadros y pulir su organización, a resultas de lo cual alienta un “rêve” que aumenta con el paso de los días y que se presenta “plus séducteur, qu’il montait plus haut dans l’impossible”. Las palabras de Émile Zola (1840-1902), aun desde la literatura –o probablemente por ello–, ilustran el auge que gana la idea de alumbrar un lugar donde “chaque citoyen viv[r]ait de sa tâche” y sería “part des joies communes”<sup>2</sup>. He ahí la libertad, aún en proyecto, que surgiría de la propiedad *común, libre e igualitaria* sobre los medios de vida, un peligro que obliga a Otto von Bismarck (1815-1898) a dar luz verde al *Wohlfahrtsstaat* en 1862<sup>3</sup>.

En unos lustros, la *fraternité científica* ya no es la postrada *fraternité* de la Segunda República, sino un vigoroso vector de unión al que más y más *Handwerker* unen sus voces.

<sup>1</sup> “In dem ersten Konstitutionsentwurf [von 1848], verfaßt vor den Junitagen, befand sich noch das „droit au travail“, das Recht auf Arbeit, erste unbeholfene Formel, worin sich die revolutionären Ansprüche des Proletariats zusammenfassen. Es wurde verwandelt in das *droit à l’assistance*, in das Recht auf öffentliche Unterstützung, und welcher moderne Staat ernährt nicht in der einen oder andern Form seine Paupers? Das Recht auf Arbeit ist im bürgerlichen Sinn ein Widersinn, ein elender, frommer Wunsch, aber hinter dem Rechte auf Arbeit steht die Gewalt über das Kapital, hinter der Gewalt über das Kapital die Aneignung der Produktionsmittel, ihre Unterwerfung unter die assoziierte Arbeiterklasse, also die Aufhebung der Lohnarbeit, des Kapitals und ihres Wechselverhältnisses” (II, Der 13 Juni 1849) [“En el primer borrador de la Constitución [de 1848], redactado antes de los días de junio, aún estaba el “droit au travail”, el derecho al trabajo, la primera fórmula torpe que recogía las exigencias revolucionarias del proletariado. Pasó a ser *droit à l’assistance*, el derecho a la asistencia pública, ¿y qué Estado moderno no alimenta de una forma u otra a sus pobres? El derecho al trabajo es, en el sentido burgués, un absurdo; un miserable, piadoso deseo, pero detrás del derecho al trabajo está la violencia sobre el capital, detrás de la violencia sobre el capital la apropiación de los medios de producción, su sometimiento a la clase obrera asociada, es decir, la abolición del trabajo asalariado, el capital y sus relaciones mutuas”, trad. prop.] Karl MARX: *Die Klassenkämpfe in Frankreich 1848 bis 1850*, en Karl MARX y Friedrich ENGELS: *Werke* (Band 7)... *Op. cit.*, pp. 41-42.

<sup>2</sup> [“Un solo pueblo de trabajadores”, “Sueño”, “Más seductor cuanto más alto sube en lo imposible”, “Cada ciudadano vivi[r]ía de su labor”, “Parte de las alegrías comunes”, trad. prop.] Émile ZOLA: *Germinal* (1885), pref., dossier y not. de Colette Becker, Le Livre de Poche, París, 1956 [octogésimo sexta edición, 2017], p. 206.

<sup>3</sup> “Seguramente, la política social preventiva más audaz llevada adelante en Europa fue el (...) *Wohlfahrtsstaat* (...) entre 1862 y 1890. Significativamente, el proyecto de Bismarck fue el primer modelo de ‘Estado social’ en la Europa moderna. Su objetivo era desactivar de manera preventiva la ‘amenaza revolucionaria’ que se había extendido por Europa y, de ese modo, ‘ganar a los obreros para el Imperio’ (...) Bismarck no tuvo problemas (...) para imponer una nueva Constitución, la de 1871, e impulsar un Estado social paternalista que consideraba a tono con las propuestas de los llamados “socialistas de cátedra”. Así, entre 1883 y 1889, puso en marcha una novedosa legislación laboral que comprendía una ley de seguro y maternidad, una ley sobre accidentes de trabajo y la primera ley de seguros sobre invalidez y pensiones financiada mediante cotizaciones mixtas de empleadores y trabajadores. Para contener, sin embargo, la presión de las organizaciones políticas y sindicales de los trabajadores, ordenó al mismo tiempo la prohibición de los partidos socialistas, impuso severas restricciones al ejercicio de los derechos de asociación o de huelga y dispuso un fuerte aparato policial al servicio de dichos objetivos”. Gerardo PISARELLO: *Un largo Termidor...* *Op. cit.*, pp. 104 y 107.

Un año después, Londres es la ciudad elegida para la próxima *International Exposition*, que venía celebrándose desde 1862. Será una edición protagonizada por los avances industriales, de las cuales el telégrafo, los cables submarinos o el primer Metropolitano del mundo son los más vistosos. Isaiah Berlin cuenta que un grupo de proletarios que había venido de Francia no solamente visita la *Exposition*, sino que se cita con los representantes de las principales Trade Union. A partir de ahí, surge la posibilidad de una segunda vista, ya con voluntad “of beginning active economic and political co-operation, and perhaps for the promotion of an international democratic revolution”<sup>1</sup>, al que se unen los seguidores de Mazzini, Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865) y Louis-Auguste Blanqui.

El encuentro, presidido por Edward S. Beesly (1831-1915), se celebra en el Saint Martin’s Hall de Long Acre, en la propia capital. Y el resultado de la misma es la fundación, el 28 de septiembre de 1864, de la Asociación Internacional de Trabajadores, una organización que, en palabras del mismo Berlin, lucharía por “destroy the prevalent system of economic relations”, en aras de “one in which the workers would themselves acquire the ownership of the means of production”. El propósito es poner “end to their economic exploitation”, de tal forma que “the fruit of their labour to be communally shared, an end which entailed the ultimate abolition of private property in all its forms”<sup>2</sup>.

El mismo Marx es el autor de las primeras líneas publicadas por la Asociación, y no pierde la oportunidad de poner en claro que, desde 1848, la *fraternité* pasa por la unión:

Ein Element des Erfolges besitzt sie, die Zahl. Aber Zahlen fallen nur in die Waagschale, wenn Kombination sie vereint und Kenntniss sie leitet. Die vergangene Erfahrung hat gezeigt, wie Mißachtung des Bandes der Brüderlichkeit [bond of brotherhood, en el original], welches die Arbeiter der verschiedenen Länder verbinden und sie anfeuern sollte, in allen ihren Kämpfen für Emanzipation fest beieinanderzustehen, stets gezüchtigt wird durch die gemeinschaftliche Vereitelung ihrer zusammenhangslosen

<sup>1</sup> [“A comenzar una cooperación económica y política, y quizás a la promoción de una revolución democrática internacional”, trad. prop.] Isaiah BERLIN: *Karl Marx... Op. cit.*, p. 208.

<sup>2</sup> [“Destruir el sistema de relaciones económicas (...) Uno en el que los trabajadores adquirirían la propiedad de los medios de producción (...) Fin a su explotación económica (...) El fruto de su trabajo sea comunamente compartido, un propósito que suponga la liquidación perentoria de la propiedad en todas sus formas”, trad. prop.] *Ibid.*, p. 209.

Versuche (...) Die Emanzipation der Arbeiterklassen das Zusammenwirken verschiedener Nationen erheischt [fraternal concurrence] (...) Proletarier aller Länder, vereinigt euch!<sup>1</sup>

Es el mismo propósito, solo que con vistas a organizar a los *Proletarier aller Länder* y no a los de una sola ciudad, que el orador de Dickens había puesto en común con sus vecinos de Coketown, es decir: la liberación del trabajo por salario, la vil sombra con que vuelve a presentarse la servidumbre –un “System der Sklaverei”<sup>2</sup>, alcanza a decir Marx– a las clases populares, solamente es posible gracias a la unión de los propios trabajadores<sup>3</sup>.

El *élan* surgido a favor de la liberación obrera y la forma que adopta son pruebas de que no se ha olvidado el proceso de igualación de los revolucionarios de 1790<sup>4</sup>. La unión

<sup>1</sup> [“Cuenta con un elemento de éxito: el número. Pero el número no inclina la balanza si no se une a la combinación ni el conocimiento le guía. La experiencia del pasado ha demostrado que el desprecio por el vínculo de hermandad que debe unir a los trabajadores de los diferentes países, y animarlos a mantenerse firmes en todas sus luchas por la emancipación, siempre han sido castigados con la derrota común, frustrando así sus aislados intentos (...) La emancipación de la clase trabajadora exige la cooperación de las distintas naciones (...) ¡Proletarios de todos los países, uníos!”, trad. prop.] Karl MARX: “Inauguraladresse der Internationalen Arbeiter-Assoziation” (1864), en Karl MARX y Friedrich ENGELS: *Werke* (Band 16)... *Op. cit.*, pp. 12-13.

<sup>2</sup> [“Sistema de esclavitud”, trad. prop.] Karl MARX: “Kritik des Gothaer Programms” (1875), en Karl MARX y Friedrich ENGELS: *Werke* (Band 19)... *Op. cit.*, p. 26.

<sup>3</sup> Sobre el trabajo y la servidumbre, leamos las siguientes líneas: “La tradición republicana, desde Aristóteles y Cicerón, hasta Kant, Adam Smith y Marx, consideró el trabajo asalariado como trabajo semiesclavo: el *misthótis* aristotélico, como el ciceroniano operario firmante de un contrato de servicios (*locatio conductio operarum*), lo mismo que el ‘mecánico’ de Smith o el proletario industrial de Marx, es invariablemente visto como un esclavo a tiempo parcial, como alguien que firma voluntariamente un contrato temporal de esclavitud, y por lo mismo, y de acuerdo con el derecho romano republicano, como *alieni iuris* (...), no como *sui iuris* capaz de mantener intactos sus derechos constitutivos”. María Julia BERTOMEU y Antoni DOMÈNECH: “Introducción: algunas observaciones sobre método y substancia normativa en el debate republicano”, en María Julia BERTOMEU, Antoni DOMÈNECH y Andrés de FRANCISCO: *Republicanism y democracia...* *Op. cit.*, p. 35.

<sup>4</sup> Berlín da una pista sobre el paso del fin republicano al fin socialista: “All visionary dreams of human liberty, of a time when men will be able to develop their natural gifts to their fullest extent, living and creating spontaneously, no longer dependent on others for the freedom to do or think as they will, remain an unattainable Utopia so long as the fight for control of the means of production continues (...) But the essence of a class is to compete with other classes. Hence this end can be achieved not by creating equality between classes –a utopian conception– but by the total abolition of classes themselves” [“Todos los sueños visionarios de la libertad humana, de un tiempo en que los seres humanos podrán desarrollar sus dones naturales al máximo, vivir y crear espontáneamente, no dependerán más del resto, sino que gozarán de libertad para obrar y pensar siguiendo su propia voluntad, son una Utopía inasequible mientras la lucha por los medios de producción continúe (...) Mas la esencia de una clase es competir con el resto; por tanto, tal fin no puede ser logrado por la igualdad de clase –una idea utópica–, sino por la total liquidación de las clases”, trad. prop.] Al respecto, es oportuno agregar unas líneas del propio Engels escritas en marzo de 1875: “Die Vorstellung der sozialistischen Gesellschaft als des Reiches der *Gleichheit* ist eine einseitige französische Vorstellung, anlehnd an das alte ‘Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit’, eine Vorstellung, die als *Entwicklungsstufe* ihrer Zeit und ihres Ortes berechtigt war, die aber, wie alle die Einseitigkeiten der früheren sozialistischen Schulen, jetzt überwunden sein sollten, da sie nur Verwirrung in den Köpfen anrichten und präzisere Darstellungsweisen der Sache gefunden sind” [“La idea de la sociedad socialista como reino de la *igualdad* es una idea francesa basada en la vieja ‘Libertad, igualdad, fraternidad’, una idea cuyo fundamento era ser la *fase de desarrollo* en su tiempo y lugar, pero que, igual que toda la unilateralidad de las antiguas escuelas socialistas, ahora debería superarse, ya que solo causan confusión en la gente y se han descubierto fórmulas más precisas para presentar la cuestión”, trad. prop.] Isaiah BERLIN: *Karl Marx...* *Op. cit.*, pp. 136-137 y Friedrich ENGELS: “Brief an Bebel” (1875), en Karl MARX y Friedrich ENGELS: *Werke* (Band 19)... *Op. cit.*, p. 7. Énfasis de Engels.

fraternal de la clase obrera urge porque su liberación radica en *die Vernichtung aller Klassenherrschaft*, la eliminación de las clases sociales, una suerte de “égalité sans tâche et sans réserve”<sup>1</sup>, por usar las palabras de François-Noël Gracchus Babeuf (1760-1797). Una vez que la propiedad<sup>2</sup> vuelve a ser uno de los puntos clave del proceso<sup>3</sup>, Aimé Césaire (1913-2008) plantea que la *fraternité à la Marx* significa, sobre todo, la “abolición de la propiedad capitalista” en aras de “la propiedad social, ejercida por el conjunto del cuerpo social en su propio beneficio”<sup>4</sup>. ¿Cuál es el problema? Según el propio Marx, que la clase obrera ha venido peleando sin *solidarity* y, principalmente, sin *fraternal bond of union*<sup>5</sup>:

Die Emanzipation der Arbeiterklasse durch die Arbeiterklasse selbst erobert werden muß (...) der Kampf für die Emanzipation der Arbeiterklasse kein Kampf für Klassenvorrechte und Monopole ist, sondern für gleiche Rechte und Pflichten und für die Vernichtung aller Klassenherrschaft (...) die ökonomische Emanzipation der Arbeiterklasse daher der große Endzweck ist, dem jede politische Bewegung, als Mittel, unterzuordnen ist (...) Alle auf dieses Ziel gerichteten Versuche bisher gescheitert sind aus Mangel an Einigung [solidarity, en el original] unter den mannigfachen

<sup>1</sup> [“Igualdad sin tacha y sin reservas”, trad. prop.] François-Noël Gracchus BABEUF: *Pages choisies de Babeuf*, ed. de Maurice Dommanget, Armand Colin, París, 1935, p. 247.

<sup>2</sup> Renouvier escribe su opinión sobre la igualdad republicana y la socialista, que, si bien no es la predicada por Marx, vale la pena dar cuenta de ella: “La loi, dans la République, n’admet aucune distinction de naissance entre les citoyens, aucune hérédité de pouvoir. Les fonctions civiles et politiques n’y sont également admis aux emplois sans autre distinction que leurs vertus et leurs talents. Enfin, la loi est la même pour tous, soit qu’elle protège, soit qu’elle punisse (...) La République ne veut pas la parfaite égalité des conditions [de biens], parce qu’elle ne pourrait l’établir qu’en dépouillant les citoyens de leur liberté. Mais, la République veut s’approcher de cette parfaite égalité, autant qu’elle le peut, sans priver le citoyen de ses droits naturels, sans faire de lui l’esclave de la communauté” [“La ley de la República no admite distinciones de nacimiento entre los ciudadanos o poderes hereditarios. Todos los ciudadanos son admitidos en sus puestos de trabajo sin más distinción que sus virtudes y talentos. En resumen, la ley es la misma para todos, sea para proteger, sea para castigar (...) La República no quiere la perfecta igualdad de condiciones [de bienes] porque solo podría establecerla privando a los ciudadanos de su libertad. Mas la República busca aproximarse, en lo posible, a tal igualdad perfecta, siempre que no prive al ciudadano de sus derechos naturales y sin convertirlo en esclavo de la comunidad”, trad. prop.] Charles RENOUVIER: *Manuel républicain de l’homme et du citoyen...* Op. cit., p. 25.

<sup>3</sup> Valgan las siguientes líneas de Marx y Engels en *El manifiesto comunista*: “Was den Kommunismus auszeichnet, ist nicht die Abschaffung des Eigentums überhaupt, sondern die Abschaffung des bürgerlichen Eigentums (...) In diesem Sinn können die Kommunisten ihre Theorie in dem einen Ausdruck: Aufhebung des Privateigentums, zusammenfassen” [“Lo que distingue al comunismo no es la abolición de la propiedad en general, sino la abolición de la propiedad burguesa (...) En este sentido, los comunistas pueden resumir su teoría en una expresión: abolición de la propiedad privada”, trad. prop.] Karl MARX y Friedrich ENGELS: *Manifest der Kommunistischen Partei*, en Karl MARX y Friedrich ENGELS: *Werke* (Band 4)... Op. cit., p. 475.

<sup>4</sup> Aimé CÉSAIRE: *Discurso sobre el colonialismo* (1955), trad. de Beñat Baltza Álvarez, Juan María Madariaga y Mara Viveros Vigoya, Akal, Madrid, 2006, p. 110.

<sup>5</sup> En vista del viraje que se produce desde la *fraternité* a la *solidarité* según avanza el siglo XIX —y según podremos ver en el próximo capítulo—, Bertomeu opina, a raíz de las líneas de Marx, lo siguiente: “Este concepto de solidaridad, completamente afín al de la fraternidad revolucionaria —incluso por el uso de las metáforas familiares como hijos y hermanos (solidarios e insolidarios)—, fue uno de los estratos semánticos que a finales del XIX convergían en torno a una palabra que lentamente se transformó en uno de los conceptos político-normativos ubicuos en el lenguaje político europeo del momento”. María Julia BERTOMEU: “El concepto de solidaridad y su multiplicidad semántica. A la memoria de Antoni Domènech”... Op. cit., p. 226.

Arbeitszweigen jedes Landes und an der Abwesenheit eines brüderlichen Bundes [fraternal bond of union] unter den Arbeiterklassen der verschiedenen Länder<sup>1</sup>.

Igual que Robespierre había puesto a la Revolución en la primera línea de sus prioridades políticas en 1794, plegando el resto a la salvaguarda de la misma, con Marx la revolución proletaria es *der große Endzweck ist, dem jede politische Bewegung, als Mittel, unterzuordnen ist*.

Es una postura, siempre en lo que respecta a la *fraternité*, que alcanza su paroxismo gracias a Sergei G. Nechayev (1847-1882), un joven nihilista ruso que, en oscura alianza con Mijail A. Bakunin, publica *El catecismo revolucionario* en 1869. Allí, Nechayev y Bakunin dicen luchar por la felicidad “del pueblo sujeto a duros trabajos” (22), gesta que precisa de una “fuerza única, invencible” (26). Los dos opinan que el revolucionario ha de “odiar igualmente a todo y a todos” (13), ya que sus vínculos no han de lastrar su labor. Por ello, lo propio es que se limiten al resto de revolucionarios, una vez que el amor o la amistad “se miden únicamente por su utilidad en el trabajo de la revolución destructiva” (8)<sup>2</sup>.

En razón de lo mismo, Nechayev y su grupo de Narodnaya Rasprava, una sociedad clandestina fundada sobre los principios del *Catecismo revolucionario*, asesinan a Iván I. Ivanov –un episodio plasmado en *Los demonios*, un libro de Dostoievski ya aludido en el segundo capítulo, en el que Piotr S. Verkhovenski es el *alter ego* de Nechayev<sup>3</sup>–, que había salido de la misma después de oponerse a Nechayev en cuestiones de propaganda.

<sup>1</sup> [“La emancipación de la clase trabajadora debe ser conquistada por la propia clase trabajadora (...) La lucha por la emancipación de la clase trabajadora no es una lucha por los privilegios y monopolios de clase, sino por la igualdad de derechos y deberes y por la eliminación de todo dominio de clase (...) La emancipación económica de la clase obrera es, por lo tanto, el gran fin al que todo movimiento político debe subordinarse como medio (...) Todos los intentos encaminados a este fin han fracasado hasta ahora debido a la falta de consenso entre las múltiples ramas del trabajo de cada país y a la ausencia de un vínculo fraterno entre las clases obreras de los siguientes países”, trad. prop.] Karl MARX: “Provisorische Statuten der Internationalen Arbeiter-Assoziation”, en Karl MARX: “Inauguraladresse der Internationalen Arbeiter-Assoziation”, en Karl MARX y Friedrich ENGELS: *Werke* (Band 16)... *Op. cit.* p. 14.

<sup>2</sup> Mijail A. BAKUNIN y Sergei G. NECHAYEV: *El catecismo revolucionario: el libro maldito de la anarquía* (1869), Edición bilingüe, trad. de Juan J. Alcalde, Frank Mintz y Miguel Sagunto, not. y epistolario de Fiódor M. Dostoievski, La Felguera, Madrid, 2014, pp. 129, 151, 189 y 205.

<sup>3</sup> Arendt se aventura a decir que Stavroguin, uno de los protagonistas de *Los demonios* –ya aludido en el capítulo sobre el *ágape*–, es el “*idol*” de Verhovenski, a lo que agrega: “Pyotr Verkhovensky-Nechayev shows a strange similarity with Stalin (...) The members of the quintet are all potential informers – Liputin with his “marked inclination for police work”, Lebyadkin, and especially Verkhovensky himself. As far as Stalin in concerned the resemblance in remarkable, even uncanny – as if it were Nechayev’s *Catechism*, which Stalin certainly knew, on which he modelled himself” [“Verhovenski-Nechayev muestra una extraña similitud con Stalin (...) Todos los miembros del quinteto son potenciales informadores: Liputin con su “marcada inclinación por el trabajo político”, Lebyadkin y especialmente el mismo Verhovenski. En cuanto a Stalin, el parecido es notable, incluso misterioso: como si el *Catecismo* de Nechayev, que con seguridad Stalin conocía, se hubiera modelado a sí mismo



Donde Marx recupera la *fraternité* del lema republicano del siglo XVIII y la pone al servicio de la revolución, Nechayev la limita al logro de la misma. Aun con violencia, o precisamente por ella, el ruso pone de relieve un viejo litigio: el del socialismo con el Estado, la “*Maschine zur Unterdrückung einer Klasse durch eine andre*”<sup>1</sup>, al decir de Engels, un vez que, según Nechayev, solo “puede aportar al pueblo la salvación una Revolución que condene cualquier idea de Estado”<sup>2</sup>. Dos años después, el proletariado de París dará la razón a Nechayev y a Engels, pagando con miles de vidas su osadía.

El Segundo Imperio Francés –“Dieses Kaisertum war die einzig mögliche Staatsform, die der alten gesellschaftlichen Ordnung eine Galgenfrist sichern konnte”<sup>3</sup>, en palabras de Marx– da paso a la Tercera República, que, según se pone en pie el 4 de septiembre de 1870, después de la victoria de Prusia sobre Napoleón III (1808-1873) en la Batalla de Sedán, asiste al alzamiento de las clases populares parisinas. La capital, que viene de sufrir un largo sitio, sigue resistiéndose a la capitulación. “París creía oír la burla prusiana”<sup>4</sup>, explica el *communard* Prosper-Olivier Lissagaray (1838-1901), luego de que el rival vulnere el orgullo de la población y autoridades galas al proclamar el Segundo Imperio, con el *Káiser* Guillermo I (1797-1888), el 18 de enero en el Palacio de Versalles.

El 27 del mismo mes, en virtud del pacto entre Jules Favre (1809-1880) y Bismarck, el *Gouvernement de la Défense Nationale* rinde la ciudad ignorando la opinión de sus vecinos.

Adolphe Thiers (1797-1877), primer presidente de la Tercera República después de las elecciones de febrero que siguen al armisticio, allana el paso a las guarniciones prusianas, que se adentran en París en los últimos días de febrero con el propósito de marchar victoriosas por los Campos Elíseos a primeros de marzo. En vista de que gran parte de los soldados aún son prisioneros de los alemanes y de que la capitulación ha

---

a partir de él”, trad. prop.] Hannah ARENDT: “*The Possessed*” (1967), en en *Thinking without Banister...* Op. cit., pp. 362 y 364. Énfasis de Arendt.

<sup>1</sup> [“Máquina para la opresión de una clase por la otra”, trad. prop.] Friedrich ENGELS: “Einleitung [zu Karl Marx’ “*Bürgerkrieg in Frankreich*” (Ausgabe 1891)]”, en Karl MARX y Friedrich ENGELS: Werke (Band 17)... Op. cit., p. 199.

<sup>2</sup> Mijail A. BAKUNIN y Sergei G. NECHAYEV: *El catecismo revolucionario...* Op. cit., p. 193.

<sup>3</sup> [“Este imperio era el único sistema posible de gobierno que podía garantizar un indulto para el viejo orden social”, trad. prop.] Karl MARX: “Zweiter Entwurf zum “*Bürgerkrieg in Frankreich*””, en Karl MARX y Friedrich ENGELS: Werke (Band 17)... Op. cit. p. 594.

<sup>4</sup> Prosper-Olivier LISSAGARAY: *La Comuna de París* (1871), introd. de Francesc Bonamusa y trad. de Ricardo Marín y Daniel Iribar, Txalaparta, Navarra, 2004 [segunda edición, 2007], p. 85.

producido la agitación general, las armas que siguen en París suponen un peligro, por lo que Thiers ordena confiscarlas. Al ver a los soldados del presidente, la Guardia Nacional, órgano de una ciudad presta a seguir oponiendo resistencia a los prusianos —o solo “ordinary men proud to defend their city”<sup>1</sup>, según John Merriman— y a las órdenes de un Comité Central elegido hacía unos días, custodia el armamento en un fuerte de Montmartre, donde había sido guarecido por las propias gentes de París, con lo que el gobierno parte hacia Versalles: la vieja ciudad de los reyes y su *château* saludan a Thiers, a la *Assemblée* y al *Gouvernement*. “Paris ganz Wahrheit, Versailles ganz Lüge”<sup>2</sup>, Marx *dixit*.

Habiendo salida airosa de varios ataques orquestados desde allí —no así Lyon, Marsella, Narbona, Saint-Étienne, Le Creusot y Limoges, que siguen en vano el alzamiento de la capital—, el 26 de marzo la Comuna organiza las elecciones con las que elige a su Consejo de Gobierno, y los sectores revolucionarios salen vencedores de las mismas:

Paris, just a few months earlier the home of France’s government and its wealthiest families, now seemed to be under the control of ordinary people who demanded municipal rights and social reform (...) Radicalised by the war, working-class Parisians and republican and socialist intellectuals alike were no longer willing to stand for centralised government oppression. When Thiers and the National Assembly, dominated by monarchist and conservative members, seemed ready to reinstate a monarchy, Parisian republicans — supported by potentially revolutionary National Guard units— were prepared to run the city themselves<sup>3</sup>.

A partir de lo mismo, Marx y Engels<sup>4</sup> leen el alzamiento y la posterior experiencia revolucionaria en clave de lucha de clases. En su opinión, la postura del gobierno liderado

<sup>1</sup> [“Hombres de a pie orgullosos de defender su ciudad”, trad. prop.] John MERRIMAN: *Massacre. The Life and Death of Paris Commune of 1871*, Yale University Press, New Haven y Londres, 2014, p. 35.

<sup>2</sup> [“París, todo verdad; Versalles, todo mentira”, trad. prop.] Karl MARX: “Der Bürgerkrieg in Frankreich. An die Mitglieder der Internationalen Arbeiterassoziation in Europa und den Vereinigten Staaten”, en Karl MARX y Friedrich ENGELS: *Werke* (Band 17)... *Op. cit.* p. 349.

<sup>3</sup> [“París, que solo unos pocos meses antes era el hogar del gobierno de Francia y de sus familias más adineradas, ahora parecía estar bajo el control de gente de a pie que pedía derechos municipales y una reforma social (...) Radicalizados por la guerra, la clase trabajadora parisina y los intelectuales republicanos y socialistas ya no deseaban aguantar la opresión centralizada del gobierno. Cuando Thiers y la Asamblea Nacional, dominada por monárquicos y conservadores, parecía lista para restaurar la monarquía, los republicanos parisinos — potencialmente apoyados por unidades revolucionarias de la Guardia Nacional— estaban preparados para gobernar la ciudad por sí mismos”, trad. prop.] John MERRIMAN: *Massacre...* *Op. cit.*, p. 38.

<sup>4</sup> En el vigésimo aniversario de la Comuna, Engels plantea: “Der deutsche Philister ist neuerdings wieder in heilsamen Schrecken geraten bei dem Wort: Diktatur des Proletariats. Nun gut, ihr Herren, wollt ihr wissen, wie diese Diktatur aussieht? Seht euch die Pariser Kommune an. Das war die Diktatur des Proletariats

por Thiers ha puesto en claro que el papel de “die nationalen Regierungen” es el mismo que el de *die besitzenden Klassen*, es decir, “sind eins gegenüber dem Proletariat!”<sup>1</sup>.

Es una lectura elaborada a raíz de la suerte de la Comuna. En virtud del Tratado de Fráncfort del 10 de mayo, que ratifica el de Versalles —el que había puesto fin a la guerra con Prusia el 26 de febrero—, Thiers no podía agrupar más de cuarenta mil soldados en París, pero Versalles logra que Bismarck pase por alto el artículo y libere a prisioneros galos, así que, en mayo, unos ciento treinta mil regulares ahogan la Comuna en sangre.

La “irresistible corriente de fraternidad [que] arrastraba a la ciudad”<sup>2</sup>, principalmente durante los primeros pasos del levantamiento —la misma que el 16 de mayo origina la ruina de la columna de la Plaza Vendôme, erigida por Napoleón, por ser un “monumento [que] atentaba contra la fraternidad de los pueblos”<sup>3</sup>, al decir de Louise Michel (1830-1905)—, no logra salvar la venganza de Thiers. Ello da la razón a Marx, que ya había escrito que la unidad había de darse *unter den Arbeiterklassen der verschiedenen Länder*, no de un solo país, no de una sola ciudad. Una vez que hacía tiempo que él venía orientándose hacia dicha unidad, no ha de sorprender que, en sus páginas sobre la primavera gala de 1871, Marx aclare que “Unsere Assoziation [, die *Internationale Arbeiterassoziation*,] ist (...) in der Tat nur das internationale Band, das die fortgeschrittensten Arbeiter in den verschiedenen Ländern der zivilisierten Welt vereinigt”<sup>4</sup>. La *Assoziation*, viene a decir el autor de *Escorpión y Félix*, no podía hacer mucho por respaldar al proletariado parisino.

---

[“Últimamente, el filisteo alemán ha vuelto a sumir en el horror las palabras: dictadura del proletariado. Bien, caballeros, ¿quieren saber cómo es esta dictadura? Miren la Comuna de París. Esa fue la dictadura del proletariado”, trad. prop.] Friedrich ENGELS: “Einleitung [zu Karl Marx’ “Bürgerkrieg in Frankreich” (Ausgabe 1891)]”, en Karl MARX y Friedrich ENGELS: *Werke* (Band 17)... *Op. cit.*, p. 625.

<sup>1</sup> [“Los gobiernos nacionales”, “¡Ser uno contra el proletariado!”, trad. prop.] Karl MARX: “Der Bürgerkrieg in Frankreich. An die Mitglieder der Internationalen Arbeiterassoziation in Europa und den Vereinigten Staaten”, en Karl MARX y Friedrich ENGELS: *Werke* (Band 17)... *Op. cit.*, p. 361.

<sup>2</sup> Prosper-Olivier LISSAGARAY: *Historia de la Comuna de París...* *Op. cit.*, p. 162.

<sup>3</sup> Louise MICHEL: *La Comuna de París: historia y recuerdos* (1898), trad. de LaMalatesta, LaMalatesta, Madrid, 2014, p. 146.

<sup>4</sup> [“Nuestra Asociación solo es el vínculo internacional que une a los trabajadores más avanzados de los países del mundo civilizado”, trad. prop.] Karl MARX: “Der Bürgerkrieg in Frankreich. An die Mitglieder der Internationalen Arbeiterassoziation in Europa und den Vereinigten Staaten”, en Karl MARX y Friedrich ENGELS: *Werke* (Band 17)... *Op. cit.*, p. 362.

Aun vencida, la Comuna ha sido un capítulo que ha probado la posibilidad del “eine Regierung der Arbeiterklasse, das Resultat des Kampfs der hervorbringenden gegen die aneignende Klasse”, lo que habría obrado “die ökonomische Befreiung der Arbeit”<sup>1</sup>:

Die politische Herrschaft des Produzenten kann nicht bestehn neben der Verewigung seiner gesellschaftlichen Knechtschaft. Die Kommune sollte daher als Hebel dienen, um die ökonomischen Grundlagen umzustürzen, auf denen der Bestand der Klassen und damit der Klassenherrschaft ruht. Einmal die Arbeit emanzipiert, so wird jeder Mensch ein Arbeiter, und produktive Arbeit hört auf, eine Klasseneigenschaft zu sein (...) Die Kommune, rufen sie aus, will das Eigentum, die Grundlage aller Zivilisation, abschaffen! Jawohl, meine Herren, die Kommune wollte jenes Klasseneigentum abschaffen, das die Arbeit der vielen in den Reichtum der wenigen verwandelt. Sie beabsichtigte die Enteignung der Enteigner. Sie wollte das individuelle Eigentum zu einer Wahrheit machen, indem sie die Produktionsmittel, den Erdboden und das Kapital, jetzt vor allem die Mittel zur Knechtung und Ausbeutung der Arbeit, in bloße Werkzeuge der freien und assoziierten Arbeit verwandelt. Aber dies ist der Kommunismus, der “unmögliche” Kommunismus!<sup>2</sup>

Según Marx, el *Regierung der Arbeiterklasse* habría logrado la posesión *común, libre e igualitaria* sobre los recursos de vida; el punto es que su posición era vulnerable. Por ello, desde el punto de vista de la *fraternité científica*, podemos decir que la *Commune* ha sido la solución, solo sea durante unos meses, a uno de los problemas sugeridos por Marx, el de *die Enteignung der Enteigner*, es decir, la gesta de una *égalité sans tâche et sans réserve*. Mas la misma no ha salido airosa, ya que no se ha podido solucionar el segundo, que versa sobre la urgencia de lograrlo en *aller Länder*, un principio que Marx ha repetido desde la

<sup>1</sup> [“Un gobierno de la clase trabajadora, resultado de la lucha de la clase productora contra la clase propietaria”, “La emancipación económica del trabajo”, trad. prop.] *Ibid.*, p. 342.

<sup>2</sup> [“La dominación política de los productores no puede posicionarse al lado de la perpetuación de su esclavitud social. La Comuna debe servir de palanca para derribar los cimientos económicos sobre los que se asienta la existencia de las clases, y, por ende, el dominio de clase. Una vez que el trabajo se emancipa, todo ser humano se convierte en trabajador, y el trabajo productivo deja de ser un atributo de clase (...) La Comuna, exclaman, quiere abolir la propiedad, la base de toda civilización! Sí, caballeros, la Comuna quería abolir esa propiedad de clase que transforma el trabajo de muchos en la riqueza de unos pocos. Tenía la intención de lograr la expropiación a los expropiadores. Quería hacer de la propiedad individual una verdad, transformando los medios de producción, la tierra y el capital, que ahora son sobre todo medios de esclavización y de explotación del trabajo, en meros instrumentos del trabajo libre y asociado. ¡Pero esto es el comunismo, el “inviabile” comunismo!”, trad. prop.] *Ibid.*, pp. 342-343.

publicación de *El manifiesto comunista* en 1848. “Die französischen Arbeiter bilden nur die Vorhut des ganzen modernen Proletariats”<sup>1</sup>, planea, desde Londres, el pensador alemán.

A pesar de saber que las posibilidades de ver la solución al segundo problema no son especialmente altas, Marx sigue perseverando en su postura con el paso de los años.

En su *Miseria de la filosofía*, un libro escrito en respuesta a la *Filosofía de la miseria* de Proudhon y que ve la luz en 1847, Marx ya litigaba con el Estado, del que augura su agotamiento tiempo después de que el proletariado gane la lucha de clases<sup>2</sup>. De ahí que cuando, el 27 de mayo de 1875, el Sozialistische Arbeiterpartei Deutschlands publica el Programa de Gotha, un programa en el que el partido no solo dice que se presta a operar desde el Estado, sino que vuelve a la *fraternité à la Beethoven*, Marx rompa en gritos y responda con su idea de “*die revolutionäre Diktatur des Proletariats*”: el “politische Übergangsperiode” que, volcado en un proceso de “revolutionären Umwandlung”, es el responsable de ir desde la “kapitalistischen” hacia la “kommunistischen Gesellschaft”<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> [“Los trabajadores franceses son solo la vanguardia del conjunto del proletariado moderno”, trad. prop.] *Ibid.*, p. 361.

<sup>2</sup> “Die Befreiung der unterdrückten Klasse schließt also notwendigerweise die Schaffung einer neuen Gesellschaft ein. Soll die unterdrückte Klasse sich befreien können, so muß eine Stufe erreicht sein, auf der die bereits erworbenen Produktivkräfte und die geltenden gesellschaftlichen Einrichtungen nicht mehr nebeneinander bestehen können. Von allen Produktionsinstrumenten ist die größte Produktivkraft die revolutionäre Klasse selbst. Die Organisation der revolutionären Elemente als Klasse setzt die fertige Existenz aller Produktivkräfte voraus, die sich überhaupt im Schoß der alten Gesellschaft entfalten konnten. Heißt dies, daß es nach dem Sturz der alten Gesellschaft eine neue Klassenherrschaft geben wird, die in einer neuen politischen Gewalt gipfelt? Nein. Die Bedingung der Befreiung der arbeitenden Klasse ist die Abschaffung jeder Klasse, wie die Bedingung der Befreiung des dritten Standes, der bürgerlichen Ordnung, die Abschaffung aller Stände war. Die arbeitende Klasse wird im Laufe der Entwicklung an die Stelle der alten bürgerlichen Gesellschaft eine Assoziation setzen, welche die Klassen und ihren Gegensatz ausschließt, und es wird keine eigentliche politische Gewalt mehr geben, weil gerade die politische Gewalt der offizielle Ausdruck des Klassengegensatzes innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft ist” [“La liberación de la clase oprimida implica, necesariamente, la creación de una nueva sociedad. Para que la clase oprimida pueda liberarse, es preciso alcanzar una etapa en la que las fuerzas productivas ya adquiridas y las instituciones sociales existentes ya no puedan coexistir. De todos los instrumentos de producción, la mayor fuerza productiva es la propia clase revolucionaria. La organización de los elementos revolucionarios como clase presupone la existencia de todas las fuerzas productivas que podían desplegarse en el seno de la vieja sociedad. ¿Significa esto que después de la caída de la vieja sociedad habrá una nueva dominación de clase que culmine en una nueva violencia política? No. La condición de la liberación de la clase trabajadora es la abolición de toda clase, así como la condición de la liberación del tercer estado, el orden burgués, fue la abolición de todos los estados. En el curso de su desarrollo, la clase trabajadora sustituirá a la vieja sociedad burguesa por una asociación que excluirá a las clases y a su oposición, y no habrá más violencia política real, porque la violencia política es precisamente la expresión oficial de la oposición de clase dentro de la sociedad burguesa”, trad. prop.] Karl MARX: *Das Elend der Philosophie*, en Karl MARX y Friedrich ENGELS: *Werke* (Band 4)... *Op. cit.*, p. 181-182.

<sup>3</sup> [“La dictadura revolucionaria del proletariado”, “Período político de transición”, “Transformación revolucionaria”, “Capitalista”, “Sociedad comunista”, trad. prop.] Karl MARX: “Kritik des Gothaer Programms”, en Karl MARX y Friedrich ENGELS: *Werke* (Band 19)... *Op. cit.*, p. 28. Énfasis de Marx.

Es claro que, al decir que el proletariado debe unirse en un “besondere politische Partei im Gegensatz zu allen alten, von den besitzenden Klassen gebildeten Parteien konstituiert”<sup>1</sup>, Marx y Engels no pensaban en lo sugerido en Gotha. En opinión de los autores de *La ideología alemana*, el Estado es un órgano que, situado sobre la sociedad desde sus orígenes en virtud de su control por parte de las clases privilegiadas, ha de ponerse con prontitud al servicio de las clases que no lo son: “Die Freiheit besteht darin, den Staat aus einem der Gesellschaft übergeordneten in ein ihr durchaus untergeordnetes Organ zu verwandeln”<sup>2</sup>, responde un airado Marx—. Y, una vez que se organice “die Produktion auf Grundlage freier und gleicher Assoziation der Produzenten”, su sino es perderse en el “Museum der Altertümer, neben das Spinnrad und die bronzene Axt”<sup>3</sup>.

Marx, siempre con Engels de su lado, no solo vitupera las veleidades estatistas del partido —lo que significa que se plegaría a las reglas de la “vulgäre Demokratie”<sup>4</sup>, en opinión del primero, del *Deutsches Reich*—, sino que se opone a la *fraternité* izada por él<sup>5</sup>:

Und worauf reduziert die deutsche Arbeiterpartei ihren Internationalismus? Auf das Bewußtsein, daß das Ergebnis ihres Strebens “die internationale Völkerverbrüderung sein wird” - eine dem bürgerlichen Freiheitsund Friedensbund entlehnte Phrase, die als Äquivalent passieren soll für die internationale Verbrüderung der Arbeiterklassen im gemeinschaftlichen Kampf gegen die herrschenden Klassen und ihre Regierungen. *Von internationalen Funktionen* der deutschen Arbeiterklasse also kein Wort! Und so soll sie ihrer

<sup>1</sup> [“Partido político distinto, en contraste con todos los viejos partidos formados por las clases propietarias”, trad. prop.] Karl MARX y Friedrich ENGELS: “Resolutionen des allgemeinen Kongresses zu Haag vom 2. bis 7. September 1872”, en Karl MARX y Friedrich ENGELS: *Werke* (Band 18), ed. del Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Dietz, Berlín, 1976, p. 149.

<sup>2</sup> [“La libertad consiste en transformar el Estado de ser un cuerpo superior de la sociedad a un cuerpo subordinado”, trad. prop.] Karl MARX: “Kritik des Gothaer Programms”, en Karl MARX y Friedrich ENGELS: *Werke* (Band 19)... *Op. cit.*, p. 27.

<sup>3</sup> [“La producción sobre la base de una asociación de productores libres e iguales”, “Museo de antigüedades, al lado de la rueca y el hacha de bronce”, trad. prop.] Friedrich ENGELS: *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats* (1884), en Karl MARX y Friedrich ENGELS: *Werke* (Band 21)... *Op. cit.*, p. 168.

<sup>4</sup> [“Democracia vulgar”, trad. prop.] Karl MARX: “Kritik des Gothaer Programms”, en Karl MARX y Friedrich ENGELS: *Werke* (Band 19)... *Op. cit.*, p. 29.

<sup>5</sup> Engels, una vez más, secunda a su amigo: “Und was bleibt allein vom Internationalismus der Arbeiterbewegung übrig? Die blasse Aussicht - nicht einmal auf ein späteres Zusammenwirken der europäischen Arbeiter zu ihrer Befreiung - nein, auf eine künftige “internationale Völkerverbrüderung” - auf die “Vereinigten Staaten von Europa” der Bourgeois von der Friedensligat!” [“¿Y qué queda del internacionalismo del movimiento obrero? ¡La pálida perspectiva, ya no de una posterior cooperación de los trabajadores europeos en su lucha por la liberación, sino una futura “fraternidad internacional de los pueblos”, de los “Estados Unidos de Europa”, de los burgueses de la Liga por la Paz!”], trad. prop.] Friedrich ENGELS: “Brief an Bebel”, en *Ibid.*, p. 4.

eignen, mit den Bourgeois aller andern Länder bereits gegen sie verbrüdernten Bourgeoisie und Herrn Bismarcks internationaler Verschwörungspolitik das Paroli bieten!<sup>1</sup>

Marx no soporta que el Sozialistische Arbeiterpartei Deutschlands, germen de lo que años después será el Sozialdemokratische Partei Deutschlands, prive a la *fraternité* del sesgo proletario y revolucionario con el que él mismo la había armado en 1848. El pensador germano se opone radicalmente a que, en su propio país, un partido sugiera la posibilidad de volver a una *fraternité* que grite *Alle Menschen werden –o sind– Brüder*, en lugar de *Proletarier aller Länder, vereinigt euch!* La última línea de *El manifiesto comunista* había sido escrita con la voluntad de responder a las voces que pregonaban una *internationale Völkerverbrüderung*, la misma que hoy, con el recuerdo de la Segunda República Francesa aún presente, podría volver a sofocar los aires revolucionarios del proletariado –una vez que alienta la avenencia de la *Arbeiterklasse* y la *aneignende Klasse*<sup>2</sup>–. Marx secunda el *élan* universalista de la *fraternité*, pero sus protagonistas han de ser las clases, no los pueblos.

Sorprendentemente, uno de los principales valedores de la *fraternité pacifique* y *universelle*<sup>3</sup> que publican durante los años de la *Belle époque* es, además, un veterano opositor

<sup>1</sup> [“¿Y a qué se reduce su internacionalismo del Partido Obrero alemán? A la conciencia de que el resultado de sus aspiraciones será la “la *fraternidad internacional de los pueblos*”, una frase adoptada de la burguesa Liga por la Paz y la Libertad para ser usada como equivalente de la fraternidad internacional de las clases trabajadoras en lucha común contra las clases dominantes y sus gobiernos. ¡Así que no dicen ni una palabra sobre *las funciones internacionales* de la clase obrera alemana! ¡Y esto es lo que debe oponer a su propia burguesía, ya hermanada con la burguesía del resto de países en su contra, y a la política internacional de conspiración del Sr. Bismarck!”], trad. prop.] Karl MARX: “Kritik des Gothaer Programms”, en Karl MARX y Friedrich ENGELS: *Werke* (Band 19)... *Op. cit.*, p. 24. Énfasis de Marx.

<sup>2</sup> La postura de Marx es fundada; su vituperación, profética. Ferdinand Lassalle (1825-1864), líder de la Allgemeiner Deutscher Arbeiter-Verein –uno de los dos grandes grupos que, junto al Sozialdemokratische Arbeiterpartei Deutschlands, dan origen al Sozialistische en 1875– se había aliado en secreto con Bismarck, un vínculo que a la postre ayudará a la formación del *Wohlfahrtsstaat* en Prusia. Y, posteriormente, durante la Revolución alemana de 1918 y 1919, “al menos en lo que concierne a sus siglas, el SPD [Sozialdemokratische Partei Deutschlands] estuvo al frente de la represión y la destrucción de todos los intentos de construcción de una *democracia socialista* en la Alemania posterior al final de la guerra mundial. Si en la ciudad prusiana de Kiel lo hizo a través del dominio ideológico y de una acción policial que trataba las manifestaciones y revueltas como desórdenes públicos, en Múnich se sirvió de los Freikorps (o cuerpos militares de voluntarios) y del ejército regular para aniquilar a la joven República Socialista Soviética de Baviera”. César de VICENTE HERNANDO: *La Revolución de 1918-1919. Alemania y el socialismo radical*, Catarata, Madrid, 2018, pp. 8-9, 18 y 45-46. Énfasis de de Vicente Hernando.

<sup>3</sup> En virtud de lo visto, no es raro que Rolland publique un libro sobre su venerado autor ruso en 1911 –un año después de su muerte–; en el que se lee: “Tolstói nos hace sentir la cadena fraternal que nos une con todos. A través del amor, penetra en las raíces de la vida (...) Él es nuestra conciencia. Dice lo que pensamos todos nosotros, almas medias, y lo que tememos leer en nosotros mismos. No es un maestro arrogante, uno de esos altaneros que miran desde lo alto de su arte y de su inteligencia, que se sienten por encima de la humanidad. Es –como le gustaba llamarse a sí mismo en sus cartas, con ese nombre que es el más bello y el más dulce de todos– «nuestro hermano»”. Romain ROLLAND: *Vida de Tolstói...* *Op. cit.*, pp. 196 y 200.

del Estado a la altura de Marx. Lev N. Tolstói, “el único cristiano verdadero de Rusia”<sup>1</sup>, al decir de Rosa Luxemburg (1871-1919), una de sus principales admiradoras dentro de las filas socialistas, había ido advirtiendo la situación de los campesinos y los pobres en su país. Seguro de que la unión de la Humanidad —el literato ruso es un viejo y leal lector de Rousseau<sup>2</sup>, uno de los grandes vindicadores de la unidad política<sup>3</sup>— y no solo la del proletariado es la solución a los males del ser humano, Tolstói culpa a los gobiernos de ser violentos: “La violencia organizada es inseparable del gobierno: es el gobierno”<sup>4</sup>. En oposición a Marx<sup>5</sup>, el autor de *El reino de Dios está en vosotros* exige, en virtud de su cristianismo, la eliminación de la violencia, no por vía de la revolución<sup>6</sup> —ya que, en su opinión, generaría un peligroso aumento de la misma—, sino por el *Lógos* evangélico:

La salvación de los hombres de su humillación, servidumbre e ignorancia pasará no por revoluciones, no por sindicatos ni congresos de paz, sino por la vía más sencilla, cuando cada hombre al que intenten incitar a ejercer la violencia contra sus hermanos y sobre sí mismo, consciente de su verdadero ‘yo’ espiritual, pregunte perplejo: ‘¿Y por qué voy a hacer eso?’ No serán las revoluciones, no serán las astutas y sabias estructuras socialistas, etcétera las que salvarán a la humanidad, sino solo la conciencia espiritual cuando esta se haga social<sup>7</sup>.

<sup>1</sup> Rosa LUXEMBURGO: “Tolstói”, en *Escritos sobre arte y literatura*, selecc. y epíl. de Marlem M. Kolarov con trad. de Olga Sánchez Guevara, Arte y literatura, La Habana, 1981, p. 51.

<sup>2</sup> “Me comparan con Rousseau. Yo le debo mucho y lo amo”; “Rousseau y el Evangelio han sido las dos mayores y mejores influencias en mi vida”. Lev N. TOLSTÓI: *Diarios (1895-1910)*... *Op. cit.*, p. 241 y Lev N. TOLSTÓI: “A Bernard Bouvier (*Yásnaia Poliana*, a 7-20 de marzo de 1905)”, en *Correspondencia*... *Op. cit.*, p. 718.

<sup>3</sup> Sobre su idea de la voluntad general, el suizo plantea: “Qui généralise la volonté est moins le nombre des voix que l’interérêt commun que les unit; car, dans cette institution, chacun se soumet nécessairement aux conditions qu’il impose aux autres” (Libro II, Capítulo IV) [“Lo que generaliza la voluntad es más el número de votos que el interés común que les une; porque, en esta institución, cada uno se somete necesariamente a las condiciones que impone a los otros”, trad. prop.] Más claro es Camus: según él, lo que respira en el lazo que liga a Rousseau con la *Montagne* es “la passion de l’unité [“La pasión por la unidad”, trad. prop.] Jean-Jacques ROUSSEAU: *Du contrat social*... *Op. cit.*, p. 155 y Albert CAMUS: *L’homme révolté*... *Op. cit.*, p. 163.

<sup>4</sup> Lev N. TOLSTÓI: *Contra aquellos que nos gobiernan* (1900), trad. de Aníbal Peña, Errata Naturae, Madrid, 2014 [cuarta edición, 2018], p. 87.

<sup>5</sup> Y del período popular liderado por la *Montagne* durante la Revolución francesa: “Fraternidad, igualdad, libertad son un sinsentido si se entienden como exigencias de la forma exterior de la vida. Por eso se añadió: *ou la mort*. Los tres estados son la consecuencia de las cualidades del ser humano. La fraternidad es el amor. Solo si nos amamos los unos a los otros habrá fraternidad entre los hombres. La igualdad es la humildad. Solo si no nos ensalzamos a nosotros mismos, y consideramos que somos lo más bajo que existe, seremos todos iguales. La libertad es el cumplimiento de la ley de Dios común a todos. Solo si se cumple la ley de Dios, seguramente todos seremos libres”. Lev N. TOLSTÓI: *Diarios (1895-1910)*... *Op. cit.*, pp. 271-272.

<sup>6</sup> “Comprendan que la dicha de los hombres solo reside en su unión, y esta no puede ser alcanzada por medio de la violencia. La unión solo se alcanzará cuando cada hombre, sin pensar en ella, solo piense en cumplir la ley de la vida. Solo esa ley suprema de la vida, la misma para cada uno de nosotros, es la ley que une a los hombres. La ley suprema de la vida que ha revelado Cristo es hoy comprensible a los hombres, y solo su observancia puede ahora, hasta que no se revele una ley aún más clara y afín al alma humana, unir a los hombres”. Lev N. TOLSTÓI: *La ley de la violencia y la ley del amor*... *Op. cit.*, p. 107.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 82.



Tolstói no sospecha del Estado por ser el órgano de una clase privilegiada, sino porque es generador de violencia<sup>1</sup>, el fenómeno opuesto al valor legado por Jesús de Nazaret: el amor<sup>2</sup>. Usa el mismo argumento contra la revolución, pero, aun en el caso de que la misma fuera pacífica, Tolstói piensa que los socialistas yerran<sup>3</sup> al contar con que la clase trabajadora seguirá “representando un papel preponderante sirviendo a la comunidad como dirigentes, pensadores y artistas”<sup>4</sup> después de que la producción sea socializada.

En opinión de “la campana más resonante de este mundo” y del “hombre de todos los hombres”<sup>5</sup>, en palabras de Maxim Gorki (1868-1936), a la postre primer presidente de la Unión de Escritores Soviéticos<sup>6</sup>, “la única solución” del “problema social” no es seguir a Marx, sino “la abolición de la violencia y la organización de la sociedad basada en el amor mutuo y en principio racionales, aceptados voluntariamente por todos”<sup>7</sup>.

Es la aversión de Tolstói por la violencia y la revolución la que hace decir a Luxemburg que “es un puro idealista”<sup>8</sup>, una palabra que bien podría haber sido usada por Marx de haber podido estudiar el pensamiento del ruso. Mas, en lo que respecta al gen

<sup>1</sup> Y no solo cuando es la clase privilegiada la que lo controla; unas palabras de Engels dan la razón a Tolstói: “Mit Einführung der sozialistischen Gesellschaftsordnung der Staat sich von selbst auflöst und verschwindet. Da nun der Staat doch nur eine vorübergehende Einrichtung ist, deren man sich im Kampf, in der Revolution bedient, um seine Gegner gewaltsam niederzuhalten, so ist es purer Unsinn, vom freien Volksstaat zu sprechen: solange das Proletariat den Staat noch *gebraucht*, gebraucht es ihn nicht im Interesse der Freiheit, sondern der Niederhaltung seiner Gegner, und sobald von Freiheit die Rede sein kann, hört der Staat als solcher auf zu bestehen” [“Con la introducción del orden socialista, el Estado se disuelve y desaparece por sí mismo. Al ser el Estado una institución temporal al que se usa en la lucha, en la revolución, para mantener a sus oponentes a raya por la violencia, no tiene sentido hablar del Estado libre: mientras el proletariado siga *necesitando* el Estado, no lo necesitará en interés de la libertad, sino del sometimiento de sus oponentes, y tan pronto como pueda hablar de libertad, el Estado dejará de existir como tal”, trad. prop.] Friedrich ENGELS: “Brief an Bebel”, en Karl MARX y Friedrich ENGELS: *Werke* (Band 19)... *Op. cit.*, p. 7.

<sup>2</sup> “Es falso, artificial tolerar la violencia para restablecer los derechos de Dios. Solo el amor, aunque el amor solo es amor si no hay violencia (...) El amor siempre hace lo que tiene que hacer”. Lev N. TOLSTÓI: *Diarios (1895-1910)*... *Op. cit.*, p. 338.

<sup>3</sup> Rosa Luxemburg, aun así, sigue elogiando al autor de *Resurrección*: “Tolstoi no ha sido ni es un socialdemócrata, y no comprende en lo más mínimo la socialdemocracia ni el movimiento obrero moderno. Pero es un procedimiento desconsolador enfrentarse a un fenómeno intelectual de la magnitud y la originalidad de Tolstoi con un mezquino y rígido rasero doctrinario, y querer juzgarlo de acuerdo con éste. Una actitud de rechazo al socialismo como movimiento y como sistema teórico puede provenir, en algunos casos, no de la debilidad, sino de la fortaleza de un intelecto, y éste es precisamente el caso de Tolstoi”. Rosa LUXEMBURGO: “El pensamiento social de Tolstoi”, en *Escritos sobre arte y literatura*... *Op. Cit.*, p. 40.

<sup>4</sup> Lev N. TOLSTÓI: *Contra aquellos que nos gobiernan*... *Op. cit.*, p. 36.

<sup>5</sup> Maxim GORKI: *Recuerdos de Tolstói, Chéjov y Andreiev* (1927), trad. de Yulia Dobrovolskaia y José María Muñoz, NorteSur, Barcelona, 2009, pp. 32 y 45.

<sup>6</sup> Es sorprendente el elogio de Gorki, un autor ateo que agrega a lo ya escrito que Tolstói le recuerda “a Dios”. Y lo dice en un tiempo en que los libros de Marx ya habían sido publicados. *Ibid.*, pp. 82-83.

<sup>7</sup> Lev N. TOLSTÓI: “A A. Ramasehan (*Yásnaia Poliana, a 25 de julio de 1901*)”, en *Correspondencia*... *Op. cit.*, p. 670.

<sup>8</sup> Rosa LUXEMBURGO: “El pensamiento social de Tolstoi”, en *Escritos sobre arte y literatura*... *Op. cit.*, p. 43.

revolucionario de la *fraternité*, es claro que los dos operan con fe: el primero al pensar que los seres humanos van a perfeccionarse al punto de lograr una “actitud fraternal, uniformemente espiritual y amorosa hacia toda la gente por igual”<sup>1</sup> que resulte en un alivio de su *humillación, servidumbre e ignorancia*; el segundo al contar con que la *fraternité* va a unir a el *Proletarier aller Länder* en el logro de una causa común y urgente, a saber: *die Emanzipation der Arbeiterklassen*. La fundadora de la *Spartakusbund* piensa que hay un grado mayor de *Realpolitik* en Marx –y el propio Marx lo pensaba cuando opuso su *fraternité* a las que regían tiempo ha–, pero ya hemos visto que la Comuna de París primero y la fundación del Sozialistische Arbeiterpartei Deutschlands después han probado, aún en vida del pensador alemán, que la viabilidad –y la victoria– de una revolución mundial de la clase obrera<sup>2</sup> no es mayor que la del perfeccionamiento del *homo viator* de Tolstói<sup>3</sup>.

Un punto adicional sobre el que es oportuno pararse es el posible papel de los respectivos amores una vez que “der Regierung über Personen tritt die Verwaltung von Sachen und die Leitung von Produktionsprozessen”<sup>4</sup>. En el cristianismo, ya lo vimos en el segundo capítulo, se plantea que el *ágape* es un amor omnipotente, en virtud del cual la organización de una sociedad libre de la presencia del Estado –no es gratuito que Nietzsche, recuperando el poso de *El sueño de un hombre ridículo*, diga que “el cristianismo primitivo es la abolición del Estado” (11 [239])<sup>5</sup>– no precisa de grandes cuidados –un rasgo repetido por Tolstói<sup>6</sup>, al punto que en una oportunidad debe aclarar: “No soy anarquista, soy cristiano”<sup>7</sup>–, pero solo podemos preguntarnos si la *fraternité* reinaría en solitario en la sociedad de trabajadores libres augurada por Marx. Y si no podemos más que

<sup>1</sup> Lev N. TOLSTÓI: *Diarios (1895-1910)*... *Op. cit.*, p. 385.

<sup>2</sup> Sin olvidar las victorias logradas por el socialismo a finales del siglo XIX y principios del XX; véase rápidamente el caso del país en el que Marx reside desde 1849 hasta el final de sus días: “En el Reino Unido, las luchas por la extensión del sufragio, la parlamentarización del sistema político y la democratización de la economía se nutrieron de la experiencia del movimiento cartista y del *guildismo* obrero de la segunda mitad del siglo XIX”. Gerardo PISARELLO: *Un largo Termidor*... *Op. cit.*, pp. 109 y ss.

<sup>3</sup> “La única tarea que todo hombre tiene en la vida es la de aumentar el amor en uno mismo, y aumentándolo en uno, contagiar a los demás, aumentándolo también en ellos el amor”. Lev N. TOLSTÓI: “A Alexandra Andréyevna Tolstaia (Moscú, a 31 de marzo de 1895)”, en *Correspondencia*... *Op. cit.*, p. 593.

<sup>4</sup> [“El gobierno sobre las personas da paso a la gestión de las cosas y por la administración de los procesos de producción”, trad. prop.] Friedrich ENGELS: *Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft*, en Karl MARX y Friedrich ENGELS: *Werke* (Band 19)... *Op. cit.*, p. 224.

<sup>5</sup> Friedrich NIETZSCHE: *Fragmentos póstumos* (Volumen IV. 1885-1889)... *Op. cit.*, p. 427. Énfasis en el original.

<sup>6</sup> “El cristiano se libera de la ley del Estado porque no necesita de ella (...); considera la vida humana más asegurada por la ley del amor que él profesa que por una ley sometida a la violencia... Para un cristiano que ha conocido la exigencia de la ley del amor, todas las exigencias de la ley de la violencia no solo no pueden ser obligatorias, sino que siempre se le figuran como esos errores humanos susceptibles de desenmascaramiento y abolición”. Lev N. TOLSTÓI: *La ley de la violencia y la ley del amor*... *Op. cit.*, p. 78.

<sup>7</sup> Lev N. TOLSTÓI: *Diarios (1895-1910)*... *Op. cit.*, p. 264.

preguntárnoslo es porque sería osado probar una respuesta pensando en Icaria –en el caso, no probable, de que Marx diera su respaldo al aventurado proyecto de Cabet<sup>1</sup>–o en la Comuna, los dos episodios más próximos a ella que hemos estudiado en las últimas páginas: las dos han izado la *fraternité* y la han puesto en la primera línea de prioridades, especialmente los primeros, pero sin olvidar el resto de valores –justicia<sup>2</sup>, igualdad, unidad, libertad– y las leyes y regulaciones con que se han gobernado sus gentes.

Arendt piensa que las líneas que “outline the ideal future society” son “the center of Marx’s work”, ya que “express most clearly its original impulses”. En vista de que el Estado y su violencia ya no operan en ella, un proyecto de *tópos* en el que “there is no longer any distinction between rulers and ruled and rulership no longer exists”<sup>3</sup>, Arendt vuelve a la Atenas del siglo V a. C. y la pone al lado de la sociedad profetizada por Marx.

El problema surge al pensar en el papel de la libertad en la sociedad vislumbrada por Marx<sup>4</sup>, una vez que “with the anticipated disappearance of rule and domination in Marx’s stateless society, freedom indeed becomes a meaningless word”<sup>5</sup>. En Atenas, la libertad había pasado por la oportunidad de que la ciudadanía se pronunciase en público con la

<sup>1</sup> Simone Weil solo cuenta a la primera: “Un Estado obrero no ha existido nunca sobre la superficie de la tierra, sino algunas semanas en París, en 1871, y tal vez algunos meses en Rusia en 1917 y 1918. En cambio, sobre una sexta parte del globo reina (...) un Estado tan opresivo como cualquier otro, y que no es ni capitalista ni obrero. Sin duda Marx no había previsto nada semejante”. Simone WEIL: “Perspectivas. ¿Vamos hacia una revolución proletaria?” (1933), en *Escritos históricos y políticos*, trad. de Agustín López y María Tabuyo, pról. de Francisco Fernández Buey, Trotta, Madrid, 2007, p. 84.

<sup>2</sup> Valga advertir que el joven pensador francés, Jean-Marie Guyau (1854-1888), uno de los predilectos de Piotr A. Kropotkin (1842-1921), escribe que la *fraternité* es la *región de la justicia propiamente dicha*: “[La] idea de una armonía final entre el bien moral y la felicidad (...) llega a ser seguramente admisible (...) Aquí se nos lleva a una región superior, a la de la justicia propiamente dicha: es la región de la *fraternidad* (...) En lo que respecta a la pena, el castigo habrá desaparecido, y, en lo que se refiere a la recompensa, la compensación de pura justicia parecerá desvanecerse en relaciones superiores de pura fraternidad”. Jean Marie GUYAU: *Esbozo de una moral sin obligación ni sanción* (1885), present. y trad. de Jordi Riba, Descontrol, Barcelona, 2016, pp. 301-303.

<sup>3</sup> [“Perfilan la sociedad ideal del futuro”, “El centro de la obra de Marx”, “Ya no hay distinción entre los gobernantes y los gobernados, y el gobierno ya no existe”, trad. prop.] Hannah ARENDT: “Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought”, en *Thinking without Banister... Op. cit.*, p. 20.

<sup>4</sup> Berlin juega con la idea de una *true freedom*: en la sociedad comunista, “men, emancipated at last from the tyranny both of nature and of their own ill-adapted and ill-controlled, and therefore oppressive institutions, will begin to develop their capacities to the fullest extent. True freedom, so obscurely adumbrated by Hegel, will be realized. Human history in the true sense will only then begin” [“Los seres humanos, emancipados por fin de la doble tiranía de la naturaleza y de las instituciones mal adaptadas y mal controladas, *ergo* opresivas, podrán desarrollar por completo sus capacidades. La libertad real, tan oscuramente sugerida por Hegel, será realizada. La historia humana, en su verdadero sentido, solo empezará entonces”, trad. prop.] Isaiah BERLIN: *Karl Marx... Op. cit.*, p. 230.

<sup>5</sup> [“Con la anticipada desaparición del gobierno y la dominación en la sociedad sin Estado de Marx, la libertad se convierte en una palabra privada de sentido”, trad. prop.] Hannah ARENDT: “Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought”, en *Thinking without Banister... Op. cit.*, p. 32.

palabra; en “einer höheren Phase der kommunistischen Gesellschaft” la propuesta es un viejo grito: “Jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seinen Bedürfnissen!”<sup>1</sup>

Arendt, que había profundizado en el pensamiento de Marx y que no pierde de vista que su propósito es el logro de una sociedad en la que reine la igualdad *sans tâche*, advierte que “administration was supposed to be no rule, but it can actually be only rule by nobody, that is, bureaucracy”. Y “the rule of nobody” es, a su vez, “the everpresent danger of any society based on universal equality”. Veamos por qué<sup>2</sup>. Siguiendo el razonamiento de Marx, es gracias a la ruptura con un mundo en el que hay *rulers and ruled* y a la posterior venida de uno en el que rige la sola *Vermaltung von Sachen* que se garantiza la libertad, una vez que se habría pasado del “absolute rule of necessity” al “absolute rule of freedom”. Según Arendt, el argumento del alemán yerra al postular, primero, que es posible “to emancipate man from labor”<sup>3</sup>; y, segundo, que el resultado de lo mismo sería el *absolute rule of freedom*, cuando lo que cabe vaticinarse es un gobierno burocrático:

This no-man-rule, the fact that in an authentic bureaucracy nobody occupies the empty chair of the ruler, does not mean that the conditions of rule have disappeared. This nobody rules very effectively when looked upon from the side of the ruled, and, what is worse, as a form of government it has one important trait in common with tyranny. Tyrannical power is defined by the tradition as arbitrary power, and this originally signified a rule for which no account need be given, a rule that owes no one any responsibility. The same is true for the bureaucratic rule by nobody<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> [“En una fase superior de la sociedad comunista”, “¡Cada uno según sus capacidades, cada uno según sus necesidades!”, trad. prop.] Karl MARX: “Kritik des Gothaer Programms”, en Karl MARX y Friedrich ENGELS: *Werke* (Band 19)... *Op. cit.*, p. 21.

<sup>2</sup> [“Se suponía que la administración no era un gobierno, pero en verdad solamente puede ser el gobierno de nadie, es decir: burocracia”, “El gobierno de nadie”, “El peligro ominipotente en una sociedad basada en la igualdad universal”, “Gobierno absoluto de la necesidad”, “Gobierno absoluto de la libertad”, “Emancipar al ser humano del trabajo”, trad. prop.] Hannah ARENDT: “Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought”, en *Thinking without Banister...* *Op. cit.*, pp. 33 y 38.

<sup>3</sup> Joseph Brodsky (1940-1996) pasó los primeros treinta y dos años de su vida en el régimen soviético, hasta que en 1972 cambió la Unión Soviética por Estados Unidos. El poeta varía oportunamente el argumento de Arendt en un escrito de 1980 que alude al régimen de su país: “The visual redundancy provides the “government of the people” principle with an additional depth: with the rule of nobodies. To be governed by nobodies, however, is a far more ubiquitous form of tyranny, since nobodies look like everybody. They represent the masses in more ways than one, and that’s why they don’t bother with elections” [“La redundancia visual dota al principio del “gobierno de la gente” de una profundidad adicional: la regla de los nadies. Ser gobernado por los nadies, sin embargo, es una forma de tiranía mucho más ubicua, ya que los nadies parecen todo el mundo. Ellos representan a las masas en más de una forma, de ahí que no se molesten con las elecciones”, trad. prop.] Joseph BRODSKY: *On Tyranny*, en *Less Than One. Selected Essays...* *Op. cit.*, p. 120.

<sup>4</sup> [“Este gobierno-de-nadie, el hecho de que en una auténtica burocracia nadie ocupa la silla vacía del gobernante, no significa que las condiciones del gobierno hayan desaparecido. Este nadie gobierna muy

Es así que el pródigo *absolute rule of freedom*, siguiendo la lectura de Arendt, se orienta al peligroso *rule by nobody*: “If the October Revolution had been permitted to follow the lines prescribed by Marx and Lenin, which was not the case, it would probably have resulted in bureaucratic rule [and not in a totalitarian one]”<sup>1</sup>, alega la pensadora de Hannover.

Una vez sabida la opinión de Arendt, es preciso volver a preguntarse sobre el papel que podría jugar la *fraternité qua amor* en *einer höheren Phase der kommunistischen Gesellschaft*, ya no con la vista en el pasado –Icaria o la *Commune*–, sino sobre lo que habría de venir<sup>2</sup>, que no es Rusia en 1917, sino lo augurado por el “messianisme scientifique de Marx”<sup>3</sup>. Una vez que, en irónicas palabras de George Steiner, “Prometheus/Marx will lead enslaved humanity to the new dawn of freedom” con el propósito de lograr “the coming of the classless, perfect society”<sup>4</sup>, ¿qué sería preciso *allí* más que la *fraternité*, el puntal sobre el que se habrían orquestado la unión del proletariado y *die Vernichtung aller Klassenherrschaft*? El propio Marx había presentado una posible respuesta en uno de sus cuadernos del año 1844: “Setze den Menschen als Menschen und sein Verhältnis zur Welt als ein menschliches voraus, so kannst du Liebe nur gegen Liebe austauschen”<sup>5</sup>.

---

efectivamente, si lo miramos desde el lado de los gobernados, y, lo que es peor, como forma de gobierno guarda un rasgo en común con la tiranía. El poder tiránico es definido por la tradición como un poder arbitrario, y esta originalidad implicaba un gobierno en el que no se necesitaba rendir cuentas, un gobierno en el que nadie debe ninguna responsabilidad. Lo mismo es válido para el gobierno burocrático de nadie”, trad. prop.] Hannah ARENDT: “Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought”, en *Thinking without Banister... Op. cit.*, pp. 32-33.

<sup>1</sup> [“Si a la Revolución de Octubre se le hubiera permitido seguir las líneas prescritas por Marx y Lenin, que no fue el caso, probablemente habría resultado en un gobierno burocrático [y no en uno totalitario]”, trad. prop.] *Ibid.*, p. 33.

<sup>2</sup> Al respecto, es oportuno agregar que, donde Isaiah Berlin ve un rasgo propiamente romántico en la figuración de unos “concealed enemies” [“Enemigos ocultos”], los expropiadores, a raíz de una “paranoia of a certain kind” [“Una suerte de paranoia”, trad. prop.], Rüdiger Safranski advierte el poso romántico de Marx en lo que venimos presentando ahora: “Hay que despertar al Romanticismo soñador no para desencantarlo, sino para convertir la rosa soñada en otra real. Marx quiere continuar el Romanticismo con medios despiertos. Los sueños se verán superados por la posesión real; ésa es la gran promesa de su filosofía. El fin es la realización de un sueño romántico, antes viene fatigas de la llanura, donde las cosas no tienen en absoluta nada de romántico”. Finalmente, George Steiner posa se ocupa del origen de la Humanidad, una Arcadia perdida que, según su lectura del pensador alemán, sería urgente rescatar: “Marx adopts almost unconsciously the romantic axiom of a lost childhood of man” [“Marx adopta, casi inconscientemente, el axioma romántico de una infancia perdida del ser humano”, trad. prop.] Isaiah BERLIN: “Unbridled Romanticism”, en *The Roots of Romanticism... Op. cit.*, pp. 104 y 107; Rüdiger SAFRANSKI: *Romanticismo. Una odisea del espíritu alemán* (2007), trad. de Raúl Gabás, Tusquets, Barcelona, 2018, p. 224 y George STEINER: “The Secular Messiahs”, en *Nostalgia for the Absolute* (1974), Anansi, Toronto, 1997, p. 8.

<sup>3</sup> [“Mesianismo científico de Marx”, trad. prop.] Albert CAMUS: *L'homme révolté... Op. cit.*, p. 245.

<sup>4</sup> [“Prometeo/Marx conducirá a la humanidad esclavizada al nuevo amanecer de la libertad”, “La venida de la perfecta sociedad sin clases”, trad. prop.] George STEINER: “The Secular Messiahs”, en *Nostalgia for the Absolute... Op. cit.*, pp. 6 y 11.

<sup>5</sup> [“Asume al ser humano como ser humano, y su relación con el mundo como una relación humana, para que puedas intercambiar solamente amor por amor”, trad. prop.] Karl MARX: *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*, en Karl MARX y Friedrich ENGELS: *Werke* (Band 40, Ergänzungsband, Erster Teil)... *Op. cit.*, p. 567. Énfasis de Marx.

Es así que Marx, después de heredar una *fraternité* lejos de su vigor de 1790, pule durante años una que vuelve a situarse a la vanguardia de la lucha revolucionaria. Sus días de juventud en Francia le habían permitido ver que la *fraternité* es un *ethos* válido si lo protagonizan los trabajadores, idea que gana robustez con el fracaso de la Segunda República. Aún era pronto, pero el lanzamiento de *El manifiesto comunista* en los días en que se producía la *Révolution de Février* ya probaba que el giro de la *fraternité* completado por Marx iba a orientarse a la unidad proletaria. Y el curso político en Francia solo iba a ratificar su postura. En 1864, después de la fundación de la Asociación Internacional de Trabajadores, el autor de *El capital* no sabe solamente que la *fraternité* ha recuperado energías con respecto a días pasados, sino que su posición dentro del socialismo mundial es privilegiada, de forma que ya desde la primera línea plantea que el deber del proletariado es unirse *fraternellement* y dirigirse con vigorosa voluntad hacia su liberación.

Mas la *fraternité* es oscilante. La Comuna y el Sozialistische no cumplen con las ilusiones generadas por Marx en los sesenta: el levantamiento de París, en primer lugar, porque no ha sido secundado por *aller Länder*, el partido alemán, en segundo, porque, en virtud de su posición dentro del Estado, ha optado por la senda de la *Sozialreform*<sup>1</sup>. La soledad de la *Commune* —con los frustrados alzamientos ulteriores de varias poblaciones galas a un lado— ha lesionado el ponderado valor internacionalista<sup>2</sup>; el Programa de Gotha, el revolucionario, con lo que su propia época pisotea los dos elementos, lealmente repetidos por su amigo Engels, sobre los que Marx había erigido su *fraternité científica*<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Una variación sobre la que Weil dice: “El temperamento revolucionario conduce a concebir la totalidad. El temperamento pequeño-burgués conduce a instalarse en la imagen de un progreso lento, continuo y sin límite”. Simone WEIL: *Nota sobre la supresión general de los partidos políticos* (1940), en *Escritos de Londres y últimas cartas*, trad. y pról. de Maite Larrauri, Trotta, Madrid, 2000, p. 107.

<sup>2</sup> En 1890, siete años después del fallecimiento de Marx, Engels sigue sin verlo así: “Die Proletarier aller Länder in der Tat vereinigt sind. Stände nur Marx noch neben mir, dies mit eignen Augen zu sehn!” [“Los proletarios de todos los países están realmente unidos. ¡Ojalá Marx estuviera a mi lado para ver esto con sus propios ojos!”], trad. prop.] Friedrich ENGELS: “Vorwort zur vierten deutschen Ausgabe (1890) des ‘Manifests der Kommunistischen Partei’”, en Karl MARX y Friedrich ENGELS: *Werke* (Band 22), ed. del Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Dietz, Berlín, 1977, p. 59.

<sup>3</sup> En su vigorosa alocución del 27 de septiembre de 1871, en presencia de la Liga de la Paz y la Libertad, la *communard* André Léo (1824-1900) presenta la violencia de Versalles que sigue a la Comuna con unas palabras que recuerdan a los tiempos de Termidor, con lo que julio de 1794 y mayo de 1871 no solo serían las fechas de dos ocasos de gobiernos revolucionarios populares, sino de las respectivas fraternidades que habían operado durante los mismos: “¡Y siguen hablando de 1793! ¡Y el espectro rojo, pese a andar en andrajos, aún sirve como espantapájaros para los plumíferos! ¿Qué fue el terror rojo del siglo pasado, al que la democracia no ha vuelto a recurrir, en comparación con estos terrores tricolores, con este terror de 1871 mucho más espantoso y que no deja crecer en rabia e intensidad? ¿Qué mes de 1793 podría equivaler a esta semana sangrienta, en la que, como dicen sus propios periódicos, 12.000 cadáveres quedaron esparcidos por el suelo de París? (...) ¿Pero quién puede contar los muertos en una matanza sin freno, en una masacre sin juicio, sin más regla que el grado de ebriedad del soldado o el grado de furor político del oficial? (...) Quienes acusan son los asesinos. ¡Sus gritos

Después de la propuesta de Marx, la *fraternité révolutionnaire* se hunde en un valle del que solo sale puntualmente a lo largo del siglo XX<sup>1</sup>, la mayoría de las veces adoptando la forma de un estadio futuro que no cuenta con posibilidades reales de ser alcanzado.

## § Hacia el siglo XX, un largo sábado

In the (...) death of love which is Friday,  
(...) the Utopia of the Sunday<sup>2</sup>

George Steiner

La *fraternité, républicaine* o *socialiste, utopique* o *científica, universelle* o *proletarische, à la Lamartine* o *à la Blanc, communard* o *icarien*, sale agotada el siglo XIX después de un viaje de más de cien años en el que ha sido vindicada más veces de las que ha salido victoriosa. Fruto del *mal du siècle* que protagoniza —con razón dice Blanqui, al poner la vista en los astros desde la oscuridad de su celda en el Fuerte de Taureau, que el suyo ha sido un “siècle de désillusions et de scepticisme”<sup>3</sup>— varios autores, pensando que las posibilidades de volver a lograrla rozan lo ilusorio, la postergan *sine die*: Mijail A. Bakunin, Simone Weil y Jean-Paul Sartre presagian que a la *fraternité révolutionnaire* solo le aguarda un largo sábado.

Con el fin de ilustrarlo, es preciso volver fugazmente sobre la imagen elegida por Domènech: ¿y si el eclipse al que alude el profesor hubiera ocultado la pobre salud de la

---

lo ocupan todo! Y a las víctimas se les niega hasta el derecho de asilo, alegando la moral ultrajada y el santo pudor. ¿Qué es esa moral? ¿Qué es esa justicia? ¿Qué pasó con el significado de las palabras? Este mundo se considera escéptico, este siglo se dice incrédulo, ¡pero cree en las lágrimas de Thiers, en la indignación de Jules Favre, en la sensibilidad de los verdugos y en los juramentos de los falsarios! ¿Por qué no creer entonces en el honor de Luis Bonaparte? ¡Ay!, ¿tal vez la política de esta desgraciada humanidad no consistirá nunca en otra cosa que en un cambio de nombres? (...) Todas las libertades, de nuevo, son violadas y el terror ha reinado en París durante cuatro meses. Es la vieja barbarie, victoriosa sobre todos los instintos del nuevo mundo. Deben protestar contra ella y desterrar de la humanidad a estos asesinos y a estos liberticidas”. André LÉO: *La guerra social* (1871), ed. de Paula Monteiro con trad. de Transversales, Virus, Barcelona, 2016, pp. 28-31.

<sup>1</sup> Aun así, en 1918 la *Spartakusbund* publica —en vano, una vez más— un escrito que, siguiendo los principios de Marx, vindica el “establecimiento inmediato de contactos con los partidos hermanos del extranjero, a fin de dar una base internacional a la revolución socialista y de configurar y afianzar la paz por medio de la fraternidad internacional y la sublevación revolucionaria del proletariado mundial”. Ap. César de VICENTE HERNÁNDEZ: *La Revolución de 1918-1919. Alemania y el socialismo radical...* Op. cit., p. 149.

<sup>2</sup> [“En la muerte del amor que es el Viernes, la Utopía del Domingo”, trad. prop.] George STEINER: *Real Presences...* Op. cit., p. 232.

<sup>3</sup> [“Siglo de desilusión y de escepticismo”, trad. prop.] Louis Auguste BLANQUI: *L’Eternité par les astres*, E. Martinet, París, 1872, p. 71.

que goza el amor –o el astro– que visitamos? El giro de Marx en 1848, según él, era una señal del eclipse que se avecinaba, ya que el socialismo posterior a la Segunda República no siempre ha recordado que es el continuador de los principios republicanos<sup>1</sup>, pero es oportuno que nos preguntemos si el eclipse velaba una *estrella de la fraternité révolutionnaire* que, después de su recuperación por los *montagnards*, se habría avejentado con rapidez.

De ser así, lo que vamos a presentar en las siguientes páginas es el rastro que sigue al estallido de las grandes estrellas después de haber alcanzado la fase de supernova.

### § *La fraternité, a futuro*

¿O no, hermanos míos? ¿O no?<sup>2</sup>

**Friedrich Nietzsche**

Después de la *Révolution de Février*, Mijail A. Bakunin vaga por varios países –no sin suerte se libra de la pena capital en Alemania y de la prisión en Rusia– hasta que Italia y sus grupos republicanos saludan su llegada en 1864. El autor de *Dios y el Estado* viaja a Florencia, donde lidera una primera sociedad que no supera el primer año de vida.

Es en Nápoles, ciudad en la que se le había visto al principio del verano de 1865, donde da sus primeros pasos la Fratellanza Internazionale, a la vez que el periódico *Libertà e giustizia*<sup>3</sup>. En oposición a la perspectiva más estatal y nacionalista de Mazzini, uno de los grandes pensadores del país, la Fratellanza “se oponía a la autoridad, al estado y a la

<sup>1</sup> “El socialismo político posterior al 48 hereda los valores básicos del republicanismo democrático, y hereda también buena parte de su base social, el “cuarto estado”, enormemente crecido en cuatro décadas de industrialización a toda máquina: pero la consigna de la fraternidad ha quedado desacreditada con el estrepitoso fracaso de los socialistas fraternales de Louis Blanc y de la democracia social-republicana de Ledru-Rollin en la II República francesa. (...) La divisa ‘fraternidad’ fue considerada a partir de entonces por los socialistas políticos como un lábaro confundente y obnubilador del problema de base de la propiedad (...) El precio que, con el tiempo, acabó –pagando el socialismo político por su abandono de la consigna de fraternidad fue el de ir perdiendo también consciencia de que, como movimiento social y político, era el gran heredero de las nociones republicanas clásicas –rehabilitadas por la Ilustración– de libertad y de igualdad, nociones mucho más exigentes que las que inventó y puso por obra, para frenar la democracia, el liberalismo decimonónico, enmendador de la Ilustración”. Salvador LÓPEZ ARNAL: “Entrevista político-filosófica a Antoni Domènech”, en María Julia BERTOMEU, Antoni DOMÈNECH y Andrés de FRANCISCO: *Republicanism y democracia...* *Op. cit.*, pp. 286-287.

<sup>2</sup> Friedrich NIETZSCHE: *Aurora*, en *Obras completas* (Volumen III: Obras de madurez I)... *Op. cit.*, p. 694.

<sup>3</sup> De mayor popularidad goza la Allgemeine Deutsche Arbeiterverbrüderung, fundada en Leipzig por Stephan Born (1824-1898) a raíz de la revolución de 1848. En *Die Verbrüderung*, órgano del grupo, se publican artículos que dan cuenta de la línea seguida por la Arbeiterverbrüderung, adictas a la reforma y no a la revolución.



religión” en aras “del federalismo y de la autonomía comunal”, por lo que vindica un solo propósito: el socialismo, ya “que el trabajo ha de ser la única base del derecho humano y de la organización económica del estado”; y una sola vía: la “revolución social”<sup>1</sup>.

El problema es que la organización vulnera sin pudor los principios que pregona, según podemos colegir de su estructura piramidal y de la vigilancia que proyecta sobre sus socios<sup>2</sup>, que, venidos de varios lugares –Francia, el Este y Norte de Europa, la propia Italia–, ya habían dado lugar a una sociedad de mayor robustez que la primera. Finalmente, dos años después de su surgimiento, la Fratellanza ya no sigue en pie.

Luego de gestionar dos organizaciones –una práctica con la que ha pulido su posición, progresivamente orientada a planteamientos libertarios–, Bakunin visita Suiza en 1867, donde ayuda a fundar, en Ginebra, la Alianza Internacional de la Democracia Socialista el 25 de septiembre de 1868, en cuyo programa se filtran sus pensamientos:

The Alliance declares itself atheist; it desires the definitive and entire abolition of classes, and the political equality and social equalisation of individuals of both sexes. It desires that the earth, the instruments of labour, like all other capital, becoming the collective property of society as a whole, shall be no longer able to be utilised except by the workers, that is to say, by agricultural and industrial associations. It recognises that all actually existing political and authoritarian States, reducing themselves more and more to the mere administrative functions of the public services in their respective countries, must disappear in the universal union of free associations, both agricultural and industrial<sup>3</sup>.

El ateísmo que la Alianza hace patente en su primera línea no es sino un eco de las vindicaciones de Bakunin, que piensa que la fe no solo es rival de la razón, sino que pone en peligro el cuidado de la vida cismundana, de ahí que sea urgente ponerla en valor, con

<sup>1</sup> George WOODCOCK: *El anarquismo... Op. cit.*, p. 151.

<sup>2</sup> “En la cumbre de la jerarquía debía estar la Familia Internacional, una aristocracia de militantes probados, de todos los países, que elaboraría planes revolucionarios. La base de la Fraternidad pertenecía a Familias Nacionales cuyos miembros deberían obediencia incondicional a las juntas nacionales”. *Ibid.*

<sup>3</sup> [“La Alianza se declara atea; desea la total y definitiva abolición de las clases, así como la igualdad política y la igualación social de los individuos de los dos sexos; desea que la tierra y los instrumentos del trabajo, igual que el resto de capitales, pasen a ser propiedad colectiva de la sociedad en su totalidad, de forma que sean usadas solamente por los trabajadores, es decir, por las organizaciones agrícolas y obreras; reconoce que los Estados autoritarios, reducidos a la sola gestión de los servicios públicos en sus respectivos países, han de ser eliminados en la unión universal de las organizaciones libres, sean agrícolas u obreras”, trad. prop.] *Ap. Bertrand RUSSELL: Roads to Freedom*, introd. de R. A. Rempel, Routledge, Londres y Nueva York, 1918 [reimpresión, 1996], p. 51.

la Humanidad de protagonista: “Somos los hijos de la Revolución, y hemos heredado de ella la Religión de la Humanidad descubierta sobre las ruinas de la Religión de la Divinidad”<sup>1</sup>. El peso del que aún goza la *Religión de la Divinidad* es el primer elemento que posterga el advenimiento de la *fraternité*: una vez que “el amor humano”, es decir, “la inmensa solidaridad natural que vincula a todos los individuos y pueblos” se orienta al Reino del Altísimo en lugar de al presente, arduamente podría lograrse con prontitud.

El autor ruso, aun así, sigue pensando que el *amor humano* “pronto o tarde los unirá a todos haciendo dependiente la felicidad y la libertad de cada uno de la libertad y la felicidad de los demás en una comuna fraternal por encima de todas las diferencias de raza y color”<sup>2</sup>. Su esperanza en que, *pronto o tarde*, los seres humanos habrán de ver el logro de una *comuna fraternal* —sin perder de vista la de París en 1871, de la que Bakunin es un ardiente valedor<sup>3</sup>—, da pistas de que las posibilidades de repetirla no son altas.

Rápidamente, la Alianza pide ser admitida en la Asociación Internacional de Trabajadores, operativa desde hacía tres años, mas la respuesta no es positiva: desde Londres se alega que la organización socialista internacional originaria no ha de dar cabida en su seno a más organizaciones socialistas internacionales, por lo que rehúsa su petición. En vista de lo mismo, la Alianza dice adiós, sin el permiso de Bakunin, en 1871: es la tercera vez que una organización en la que participan él y sus seguidores lo hace en un lapso de siete años. Y no es el último golpe: a raíz de su oposición con Marx<sup>4</sup>, que había

<sup>1</sup> Mijail A. BAKUNIN: *Escritos de filosofía política* (Volumen 1)... *Op. cit.*, p. 166.

<sup>2</sup> *Ibid.*, pp. 126-127.

<sup>3</sup> Veamos de qué forma Bakunin hila con lo que decimos: “Soy un partidario de la Comuna de París, la que no obstante haber sido masacrada y sofocada en sangre por los verdugos de la reacción monárquica y clerical, no por eso ha dejado de hacerse más vivaz, más poderosa en la imaginación y en el corazón del proletariado de Europa; soy partidario de ella sobre todo porque ha sido una audaz negativa del Estado (...) París, que se proclama humanitario y ateo y reemplaza las funciones divinas por las grandes realidades de la vida social y la fe por la ciencia; las mentiras y las iniquidades de la moral religiosa, política y jurídica por los principios de la libertad, de la justicia, de la igualdad y de la fraternidad, fundamentos eternos de toda moral humana”. Mijail A. BAKUNIN: “La Comuna y la noción de Estado”, en VV. AA.: *La Comuna de París*, trad. sin autoría, Klinamen, Sevilla, 2006 [segunda edición, 2012], p. 130.

<sup>4</sup> Sintetizada en el siguiente paso: “Pienso que la igualdad debe establecerse en el mundo por la organización espontánea del trabajo y de la propiedad colectiva de las asociaciones productoras libremente organizadas y federadas en las comunas, mas no por la acción suprema y tutelar del Estado. Este es el punto que nos divide a los socialistas revolucionarios de los comunistas autoritarios que defienden la iniciativa absoluta del Estado. El fin es el mismo, ya que ambos deseamos por igual la creación de un orden social nuevo, fundad únicamente sobre la organización del trabajo colectivo en condiciones económicas de irrestricta igualdad para todos, teniendo como base la posesión colectiva de los instrumentos de trabajo. Ahora bien, lo comunistas se imaginan que podrían llegar a eso por el desenvolvimiento y por la organización de la potencia política de las clases obreras, y principalmente del proletariado de las ciudades, con ayuda del radicalismo burgués, mientras que los socialistas revolucionarios, enemigos de toda ligazón y de toda alianza equívoca, pensamos que no se puede

ganado autoridad dentro de la *Assoziation*, el libertario Bakunin es obligado a salir de la misma después del Congreso celebrado en La Haya del 2 al 7 de septiembre de 1872.

La ausencia de entendimiento entre los dos líderes socialistas se advierte igualmente en su opinión sobre la *fraternité*. Donde Marx piensa que lo propio de la *fraternité* es servir a la unión que ha de producir la revolución, Bakunin responde que la misma es un logro que solo vendrá después haberse ultimado el proceso revolucionario. A juicio del segundo, la historia humana es una superación de estadios, por lo que después del “canibalismo vino la esclavitud, luego la servidumbre, luego la servidumbre a sueldo”, una secuencia que “se verá seguida por el terrible día del justo castigo”. Una vez más, Bakunin vuelve a lanzar la *fraternité* al mañana al plantear que “más tarde –mucho más tarde– [el proceso alcanzará su final con la venida de] (...) la era de la fraternidad”<sup>1</sup>.

Gracias a las últimas líneas vemos que, según Bakunin, el segundo factor que posterga la *fraternité* es el Estado, de ahí que la revolución deba liquidarlo, ya que es su presencia la que pone en peligro la “unión internacional fraterna de los pueblos”<sup>2</sup>. Después de haber visto la respuesta de Marx al Programa de Gotha, que decía luchar precisamente por la *internationale Völkerverbrüderung* –una expresión de la Liga de la Paz y la Libertad, en la que Bakunin había sido una presencia sobresaliente–, podríamos adivinar cuál sería su respuesta al mismo postulado, ahora izado por Bakunin, su rival.

En sus páginas late un poso de *désillusions et de scepticisme*, al decir de Blanqui, ya que, si bien vuelve con pasión sobre la oportunidad de un mundo pleno de *libertad y felicidad*, siempre lo saluda desde la posición del que sigue el rastro de un ideal. Lejana la Fratellanza que había fundado en Nápoles y lejana la repetición de una *comuna fraternal*, a Bakunin

---

llegar a ese fin más que por el desenvolvimiento y la organización de la potencia no política sino social de las masas obreras, tanto de las ciudades como de los campos, comprendidos en ellas los hombres de buena voluntad de las clases superiores que, rompiendo con todo su pasado, quieran unirse francamente a ellas y acepten íntegramente su programa. He ahí dos métodos diferentes. Los comunistas creen deber el organizar las fuerzas obreras para posesionarse de la potencia política de los Estados. Los socialistas revoluciones nos organizamos teniendo en cuenta su inevitable destrucción, o, si se quiere una palabra más cortés, teniendo en cuenta la liquidación de los Estados. Los comunistas son partidarios del principio y de la práctica de la autoridad, los socialistas revolucionarios no tenemos confianza más que en la libertad. Partidarios unos y otros de la ciencia que debe liquidar a la fe, los primeros quisieran imponerla y nosotros nos esforzamos en propagarla, a fin de que los grupos humanos se convenzan por ellos mismos, se organicen y se federen de manera espontánea, libre; de abajo hacia arriba conforme a sus intereses reales, pero nunca siguiendo un plan trazado de antemano e impuesto a las masas ignorantes por algunas inteligencias superiores”. *Ibid.*, pp. 128-129.

<sup>1</sup> Mijail A. BAKUNIN: *Escritos de filosofía política* (Volumen 1)... *Op. cit.*, p. 205.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 305.

solo le resta ser —con más fe que razón— heraldo de un espléndido tiempo por venir, en el que la ausencia de religiones y de Estados hará posible la presencia de la *fraternité*:

Está comenzando a despertar y a cristalizar en el seno del pueblo un espíritu nuevo, joven y vigoroso. Está lleno de vida y de esperanzas para el futuro; naturalmente, no está del todo desarrollado con respecto a la ciencia, pero aspira ansiosamente a una nueva ciencia despejada de todas las estupideces de la metafísica y la teología. Esta nueva lógica no tendrá profesores diplomados, ni profetas, ni sacerdotes; y tampoco fundará una nueva Iglesia o un nuevo Estado, porque extrae su poder de cada uno y de todos. Destruirá los últimos vestigios de este condenado y funesto principio de autoridad humana y divina, y devolviendo a cada uno su plena libertad realizará la igualdad, la solidaridad y la fraternidad de la humanidad<sup>1</sup>.

La vaticinada por Bakunin es una época que él no verá. El punto es que, sin saberlo, el autor de *Dios y el Estado* es uno de los artífices del espíritu de pesadumbre y frustración que el siglo XIX, en punto a la *fraternité révolutionnaire*, lega a los socialistas posteriores.

El 25 de agosto de 1933, un año después de presenciar en Alemania el auge del Nationalsozialistische Partei, Simone Weil publica en *La Révolution prolétarienne* ‘Perspectivas. ¿Vamos hacia una revolución proletaria?’, un artículo en el que da pruebas del ánimo al que aludimos, que ya no es solo responsabilidad de los últimos años del siglo XIX, sino de las tres primeras décadas del XX, período durante el que el *espíritu nuevo, joven y vigoroso* que *destruirá el condenado y funesto principio de autoridad* no se ha presentado.

“Siempre se puede creer que el socialismo vendrá pasado mañana”, dice Weil, “mientras se vaya entendiendo por pasado mañana dos días después del día siguiente”. La autora de *Echar raíces* no solo ha perdido el optimismo *sine die* de Bakunin, sino que se levanta contra la vieja *Realpolitik* de Marx: “Si queremos atravesar virilmente esta época sombría, nos abstendremos (...) de cobrar ánimos con esperanzas vanas”. El socialismo no es una posibilidad verosímil, en opinión de la pensadora gala, puesto que “ya casi no impulsa a ningún movimiento de masas, sea espontáneo, sea organizado”. Primero, “la

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 320.

lucha espontánea se ha revelado (...) impotente”; y, segundo, “la acción organizada segrega (...) un aparato de dirección que pronto o tarde, se vuelve opresivo”<sup>1</sup>.

Weil piensa que uno de los principales problemas de su tiempo es haber vencido al ser humano al poder de la colectividad, un proceso protagonizado por el giro que ha experimentado la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas —ya que el país no ha logrado “la soberanía económica de los trabajadores” y sí hacer del Estado “una máquina burocrática y militar”<sup>2</sup>— o por las agotadoras labores de los obreros en las fábricas. Fruto de ello, “el individuo se encuentra brutalmente desposeído de los medios de combate y de trabajo”, por lo que la prioridad ahora es hacer propio el “mecanismo social” que garantice “las condiciones del desarrollo intelectual y de la cultura”. Y la única posibilidad es dar la vuelta a la situación, es decir, lograr “la subordinación de la sociedad al individuo [que] es la definición de la verdadera democracia, y también la del socialismo”<sup>3</sup>.

Una vez que Marx y sus seguidores nunca han respondido a la pregunta sobre las vías por las que podría alcanzarse la *subordinación de la sociedad al individuo*<sup>4</sup>, Weil, en una prueba de su vocación de lucha continua —Emmanuel Lévinas, significativamente, opina de ella que “vivió como una santa y de todos los sufrimientos del mundo”<sup>5</sup>—, se opone a “todas las fuerzas intelectuales y materiales”, artífices de “una máquina monstruosa”<sup>6</sup>.

Es así que, en 1934, un año después de la publicación de su artículo, Weil escribe un libro en el que plantea que solo una sociedad en la que “la vida colectiva esté sometida a los hombres considerados como individuos, en lugar de someterlos” podrá ser una “sociedad de hombres libres, iguales y hermanos”. Ello significa que la *fraternité* sería, al lado de la igualdad y de la libertad —Weil no pierde de vista 1790—, el resultado de haber logrado que “los hombres (...) [sean] considerados en sus vínculos colectivos, pero exclusivamente en su condición de hombres”, lo que en la práctica significa que el obrero,

---

<sup>1</sup> Simone WEIL: “Perspectivas. ¿Vamos hacia una revolución proletaria?”, en Simone WEIL: *Escritos históricos y políticos...* Op. cit., pp. 80, 86 y 96.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 86.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 95.

<sup>4</sup> “En vano buscaremos en la literatura marxista una respuesta a esta pregunta”. *Ibid.*

<sup>5</sup> Emmanuel LÉVINAS: “Simone Weil contra la Biblia”, en *Difícil libertad. Ensayos sobre el judaísmo* (1976), trad. de Juan Haidar, rev. de Soledad López Campo y Jesús María Ayuso Díez, Caparrós, Madrid, 2004, p. 169.

<sup>6</sup> Simone WEIL: “Perspectivas. ¿Vamos hacia una revolución proletaria?”, en *Escritos históricos y políticos...* Op. cit., p. 95.

en primer lugar, “controle, sin referirse a ninguna regla exterior, (...) la adaptación de su esfuerzo a la obra que ha de producir”; y, en segundo, “también su coordinación con los esfuerzos de todos los demás miembros de la colectividad”<sup>1</sup>. En una sociedad así:

Las relaciones sociales estarían modeladas directamente sobre la organización del trabajo; los hombres se agruparían en pequeñas colectividades de trabajadores, donde la cooperación sería la suprema ley y donde cada uno podría comprender claramente y controlar la relación de las reglas, a las que su vida estaría sometida, con el interés general. Además, cada momento de la existencia aportaría a cada uno la ocasión de comprender y experimentar cómo todos los hombres son profundamente uno, ya que todos tienen que enfrentar una misma razón a obstáculos análogos; todas las relaciones humanas, de las más superficiales a las más delicadas, tendrían algo de esa fraternidad viril que une a los compañeros de trabajo<sup>2</sup>.

El problema, y Weil lo sabe desde el principio, es que las posibilidades de que *su* sociedad vea la luz son más lejanas “que la ficción de la edad de oro (...) una pura utopía”<sup>3</sup>.

Por ello, podríamos pensar que la autora gala ha vedado *de facto* el logro de la libertad, de la igualdad y de la fraternidad –solo sea en la versión que ha presentado–: los tres principios del lema revolucionario no son posibles en una sociedad en la que el ser humano, sin perder de vista el *interés general*, no se ha alzado sobre el colectivo. Mas la autora de *Echar raíces* no se limita a especular desde su salón y, después de varios años simpatizando con la causa proletaria, en septiembre de 1934 sale de la escuela secundaria en la que da clases y dos meses después ya arma vehículos en la fábrica de Alstom –no

---

<sup>1</sup> Simone WEIL: *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social* (1934), present. y trad. de Carmen Revilla Guzmán, Trotta, Madrid 2015 [primera reimpresión, 2018], pp. 78 y 79.

<sup>2</sup> *Ibid.*, pp. 84-85.

<sup>3</sup> *Ibid.*, pp. 79 y 85.

sabemos si en uno de “her noble and ridiculous political gestures”<sup>1</sup> a los que alude Susan Sontag (1933-2004)—, desde donde luego pasa a Forges de Basse-Indre y Renault<sup>2</sup>.

Gracias a su paso por ellas, Weil verifica que la *fraternité* que había plasmado recientemente sobre el papel solo era una *pura utopía*. El punto es que, al mismo tiempo, gracias a los gestos de afecto de sus colegas, da con una *fraternité* de todo punto real:

Y en medio de todo esto una sonrisa, una palabra de bondad, un instante de contacto humano tienen más valor que las más consagradas amistades entre los privilegios grandes o pequeños. Solo allí se sabe lo que es la fraternidad humana. Pero hay poco de eso, muy poco. Con mucha frecuencia hasta las relaciones entre camaradas refleja la dureza que lo domina todo allí dentro<sup>3</sup>.

La propia Weil advierte rápidamente que, en las fábricas, la *palabra de bondad* no es la única expresión de la *fraternité*. En una oportunidad, los obreros se ponen en huelga y logran salir airosos, una victoria en la que la pensadora vuelve a ver la presencia de la misma:

Usted no duda, pienso, de los sentimientos de alegría y liberación indecibles que me ha aportado este hermoso movimiento huelguista. Las consecuencias serán las que sean. Pero no pueden borrar el valor de estas hermosas jornadas alegres y fraternales, ni el alivio que han experimentado los obreros al ver a los que dominan doblegarse por una vez ante ellos<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> “Such a life, absurd in its exaggeration and degree of self-mutilation (...) was Simone Weil’s. I am thinking of the fanatical ascetism (...) her contempt for pleasure and for happiness, her noble and ridiculous political gestures, her elaborate self-denials, her tireless courting or affliction (...) No one who loves life would wish to imitate her dedication to martyrdom (...) Yet so far as we love seriousness, as well as life, we are moved by it, nourished by it” [“Una vida así, absurdo en su paroxismo y en su grado de automutilación (...) fue la vida de Simone Weil. Estoy pensando en su fanático ascetismo (...), en su desdén por el placer y por la felicidad, sus nobles y ridículos gestos políticos, sus elaborados autodesprecios, su infatigable cortejo de la aflicción (...) Nadie que ame la vida desearía imitar su dedicación al martirio (...) Aunque, en la medida en que amamos la seriedad y la vida, estamos movidos por ella, alimentados por ella”, trad. prop.] Susan SONTAG: “Simone Weil” (1963), en *Against Interpretation and Other Essays* (1966), Penguin, Londres, 2009, p. 51.

<sup>2</sup> De ahí que Steiner se pregunte: “Is there any social philosopher outside Marx (a constant presence in Weil) who has striven as stringently to grasp the implications –psychological, social, physical, political, but also, in a genuine sense, philosophic– of work in the factory, of the ‘laborious’ technological condition of modern men and women?” [“¿Hay algún filósofo social, al margen de Marx (una presencia constante en Weil), que haya peleado tan fuertemente por descubrir las implicaciones –psicológicas, sociales, políticas, pero también, en un sentido genuino, filosóficas– del trabajo en la fábrica, de la condición tecnológica del ‘trabajo’ de hombres y mujeres?”, trad. prop.] George STEINER: “Sainte Simone – Simone Weil” (1993), en *No Passion Spent. Essays 1978-1996...* *Op. cit.*, p. 242.

<sup>3</sup> Simone WEIL: “Tres cartas a Albertine Thévénin” (1935), en *La condición obrera* (1937), trad. de Teresa Escartín Carasol y José Luis Escartín Carasol, introd. y not. de Robert Chenavier, Trotta, Madrid, 2014, p. 47.

<sup>4</sup> “Cartas a Víctor Bernard” (1936), en *Ibid.*, p. 186.

Las líneas de Weil a raíz de su paso por las fábricas prueban que las posibilidades de una *fraternité à la Marx* —el vector de unidad orientado a lograr la liberación de la clase obrera— y propiamente *à la Weil* —además de la libertad y la igualdad, uno de los resultados de una sociedad que ha logrado la *subordinación de la sociedad al individuo*— hacía tiempo que, en su opinión, se habían agotado. Weil, igual que Bakunin, sabe que no verá el mundo que ha presentado en sus libros —no pierde de vista que una *máquina monstruosa* veda su viabilidad—, por lo que pasa a valorar la *fraternité* en los gestos de los trabajadores que lidian con los mismos rigores que ella —“La desdicha de los otros entró en mi carne y en mi alma”<sup>1</sup>, dice después—, o aun en las pequeñas victorias logradas por los obreros: es la “fraternidad de hombre a hombre”<sup>2</sup> a la que había aludido Max Weber en 1919.

En agosto de 1936, Weil vuelve a primera línea y viaja a Barcelona, donde se une al grupo de Buenaventura Durruti (1896-1936). A la autora de *La persona y lo sagrado* le sorprende ver que en la capital catalana “el poder está en manos del pueblo”, de ahí que siga guardando prudencia: “Estamos actualmente en uno de esos periodos extraordinarios que hasta ahora no han perdurado, en los que aquellos que siempre han obedecido asumen responsabilidades”<sup>3</sup>. Un percance la obliga a volver a París al cabo de unos días, pero a Weil le pesa haber sido “moralmente cómplice” de la guerra civil en España, a sabiendas de que “los nuestros han derramado mucha sangre”<sup>4</sup>, con lo que su opinión sobre la revolución *de aquellos que siempre han obedecido* no hace sino ir a peor.

De haber salido de Francia en 1934, habría oído al proletariado asturiano, levantado en armas, lanzar un grito que ya había sonado en Europa en 1848, 1864 y 1871: “¡Uníos Hermanos Proletarios!”<sup>5</sup>, vestigio de una *fraternité révolutionnaire* que ella, por los mismos días, venía poniendo en cuestión; y que, en 1937, después de haber sido trabajadora en

---

<sup>1</sup> “Estando en la fábrica, confundida a los ojos de todos, incluso a mis propios ojos, con la masa anónima, la desdicha de los otros entró en mi carne y en mi alma. Nada me separaba de ella, pues había olvidado realmente mi pasado y no esperaba ningún futuro, pudiendo difícilmente imaginar la posibilidad de sobrevivir a aquellas fatigas. Lo que allí sufrí me marcó de tal forma que, todavía hoy, cuando un ser humano, quienquiera que sea y en no importa qué circunstancia, me habla sin brutalidad, no puedo evitar la impresión de que debe haber un error y que, sin duda, ese error va desgraciadamente a disiparse. He recibido para siempre la marca de la esclavitud como la marca de hierro candente que los romanos ponían en la frente de sus esclavos más despreciados. Desde entonces, me considero siempre una esclava”. Simone WEIL: “Autobiografía”, en *A la espera de Dios...* *Op. cit.*, p. 40.

<sup>2</sup> Max WEBER: “La política como vocación”, en *El político y el científico...* *Op. cit.*, p. 175.

<sup>3</sup> Simone WEIL: “Diario de España” (1936), en *Escritos históricos y políticos...* *Op. cit.*, p. 510.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 514.

<sup>5</sup> Ap. Antoni DOMÈNECH: *El eclipse de la fraternidad...* *Op. cit.*, p. 442.



varias fábricas de París y voluntaria en Barcelona y Aragón durante la guerra, ya da por perdida: “Es bueno que [los proletarios] se defiendan, sería hermoso que se liberasen”<sup>1</sup>.

A principios de 1980, Jean-Paul Sartre se presta a que Benny Lévy (1945-2003), que primero había sido su alumno y luego su secretario personal, grabe sus palabras.

La vista, que gira sobre la oportunidad de la esperanza, posibilita que varias respuestas del veterano pensador suenen opuestas a las de Weil: “Le monde semble laid, mauvais et sans espoir (...) Mais (...) je sais que je mourrai dans l’espoir, il faut le fonder”<sup>2</sup>. El optimismo de Sartre radica en que ya no augura una revolución victoriosa, el mismo lugar del que había procedido la pesadumbre de Weil, sino un largo proceso de prosperidad. Es por ello que la *fraternité* —uno de los elementos de la esperanza a la que alude— a la Sartre ha perdido su poso revolucionario y ha ganado visos humanistas.

El autor de *El ser y la nada* piensa, en la misma línea que Bakunin y Marx, que “l’Histoire”, con letra capital, es una sucesión de estadios, que, según él, se orienta paulatina pero resueltamente a “une prise de conscience de l’homme par l’homme”, de forma que “notre fin c’est d’arriver à un véritable corps constitué où chaque personne serait un homme et où les collectivités seraient également humaines” —ya vemos que en 1980 siguen vibrando las palabras con que Weil había pedido en 1933 la *subordinación de la sociedad al individuo*—. Sartre piensa —según habían vaticinado Bakunin y, presumiblemente, Marx— que en tal estadio aguarda una *fraternité* capaz de unir a los seres

---

<sup>1</sup> “Nada (...) permite afirmar a los obreros que ellos tengan una misión, una «tarea histórica», como decía Marx, y que les corresponde salvar el universo. No hay ninguna razón para suponerles semejante misión, no más que a los esclavos de la Antigüedad o a los siervos de la Edad Media. Como los esclavos, como los siervos, son desdichados, injustamente desdichados; es bueno que se defiendan, sería hermoso que se liberasen; no se puede decir nada más. Esas ilusiones que se les prodigan, en un lenguaje que mezcla deplorablemente los tópicos de la religión con los de la ciencia, les son funestos. Pues les hacen creer que las cosas van a ser fáciles, que son empujados por detrás por un dios moderno que se denomina Progreso, que una providencia moderna, que se llama Historia, hace por ellos la mayor parte del esfuerzo. Por último, nada permite prometerles, al término de su esfuerzo de liberación, la alegría y el poder. Una fácil ironía ha hecho mucho mal al desacreditar el idealismo elevado, el espíritu casi ascético de los grupos socialistas de principios del siglo XIX; no ha conducido más que a rebajar a la clase obrera”. Simone WEIL: “Sobre las contradicciones del marxismo” (1937), en *Escritos históricos y políticos...* Op. cit., p. 122.

<sup>2</sup> “[“El mundo parece feo, malvado y sin esperanza (...) Pero (...) sé que moriré en la esperanza, que debe ser fundada”, trad. prop.] Jean-Paul SARTRE y Benny LÉVY: *L’espoir maintenant. Les entretiens de 1980*, present. y ens. de Benny Lévy, Verdier, Lagrasse, 1991, p. 81.

humanos, que ya no se vinculan *qua* productores o ciudadanos: “Il sont des hommes”<sup>1</sup>. En sus palabras late la voluntad de no vencer al prójimo a su posición en el proceso productivo o en la arena pública. No hay *proletarier*, no hay *zoon politikón*, solo *hommes*.

Sartre viene de haber publicado en 1960 la *Crítica de la razón dialéctica*, un libro en el que había presentado a la *fraternité-terreur*. El parisino había aludido con ella a las represalias que el grupo podría adoptar contra los que lo ponen en peligro; leamos su propia explicación: “La *fraternité-terreur* comme véritable rapport d’intériorité entre les membres du groupe fonde sa violence et sa force coercitive sur le mythe de la *nouvelle naissance*; elle définit et produit le traître comme le mal absolu dans la mesure même où elle le détermine comme l’homme qui a détruit *l’unité préalable*”<sup>2</sup>. Ahí vemos el protagonismo de la violencia —una violencia “inherente a la confraternización, pero no a la fraternidad”<sup>3</sup>, alega Puyol—, la presencia que rige *l’intériorité entre les membres du groupe*.

Veinte años después, Sartre vuelve sobre sus propios pasos y pone un pie de página a sus viejos pensamientos: “Si je considère la société comme je la considérais dans la *Critique de la raison dialectique*, je constate que la fraternité y a peu de place”, ya que —ya ahora viene el giro— “la violence (...) est précisément le contraire de la fraternité”<sup>4</sup>.

En 1980, Sartre ya no piensa que la *fraternité* sea un vector de liberación de los *alieni iuris*, una potencia de unidad por la *abolición de todo dominio de clase* o la violencia contra los sediciosos, sino un amor humano, el más propio y primitivo de ellos. De ahí que no sorprenda que, en lugar de la “rapport d’égalité”, el logro político al que en el pasado habían aspirado Robespierre y Saint-Just, Marx y Engels, Sartre diga que “les

<sup>1</sup> [“La Historia”, “Una toma de conciencia del ser humano por el ser humano”, “Nuestro fin es alcanzar un verdadero cuerpo donde cada ser humano sea un ser humano y donde las comunidades sean igualmente humanas”, “Son seres humanos”, trad. prop.] Jean-Paul SARTRE y Benny LÉVY: *L’espoir maintenant... Op. cit.* pp. 30, 36 y 56.

<sup>2</sup> [“La *fraternidad-terror*, como verdadera relación de interioridad entre los miembros del grupo, basa su violencia y su fuerza coercitiva sobre el mito del *nuevo nacimiento*; define y produce al traidor como el mal absoluto en la medida en que lo determine como a la persona que ha destruido *la unidad anterior*”, trad. prop.] Jean-Paul SARTRE: *Critique de la raison dialectique (précédé de Questions de méthode)* (Tome I. Théorie des ensembles pratiques) Gallimard, París, 1960 [1974], p. 566. Énfasis de Sartre.

<sup>3</sup> “La violencia sería consustancial a la confraternización de los miembros de un grupo político revolucionario (por ejemplo, un grupo terrorista), pero no es extensible a cualquier intento de trasladar el principio de trasladar la fraternidad a la política”, agrega el profesor. Ángel PUYOL: *El derecho a la fraternidad... Op. cit.*, p. 84.

<sup>4</sup> [“Si considero la sociedad como la consideraba en la *Crítica de la razón dialéctica*, constato que no hay sitio para la fraternidad”, “La violencia (...) es precisamente lo contrario de la fraternidad”, trad. prop.] Jean-Paul SARTRE y Benny LÉVY: *L’espoir maintenant... Op. cit.* pp. 56 y 64.

motivations” de la *fraternité* son parte “du domaine affectif”. En una palabra: la *fraternité* à la Sartre ya no es la *métaphora conceptuelle* a la que oportunamente había aludido Domènech, sino “le rapport entre l’homme et son voisin dans une société où ils sont frères”<sup>1</sup>:

Si je prends (...) la société comme résultant d’un lien entre les hommes plus fondamental que la politique, alors je considère que les gens devraient avoir ou peuvent avoir ou ont un certain rapport premier qui est le rapport de fraternité (...) Le rapport familial est premier par rapport à tout autre rapport (...) D’une certaine façon, on forme une seule famille. Être de la même espèce, c’est d’une certaine façon avoir les mêmes parents. Nous sommes frères en ce sens-là. Et c’est comme ça d’ailleurs que les gens définissent l’espèce humaine, ce n’est pas tant avec les caractères biologiques que par un certain rapport qui existe entre les hommes et qui est le rapport de fraternité. Qui est le rapport d’être né d’une même mère<sup>2</sup>.

Después de haber privado a la *fraternité* de sus rasgos políticos, Sartre roza una óptica propiamente cristiana<sup>3</sup> cuando dice que los seres humanos “ont la même origine et, dans le futur, la fin commune”. Es preciso volver a unas líneas de Arendt sobre la *societas* agustiniana y leerlas al lado de las de Sartre: “Alle haben das gleiche Schicksal (...)[:] die Situation der Sterblichkeit. In ihr beruht die Verwandtschaft der Menschen und zugleich ihre Bundesgenossenschaft”<sup>4</sup>. En opinión del pensador galo, *die Verwandtschaft* no ha de agradecerse a Dios, sino a *l’Histoire*: ella es la que procura un “origine et fin communes”<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> [“Relación de igualdad”, “Las motivaciones”, “Del dominio afectivo”, “La relación entre un ser humano y su vecino en una sociedad en la que son hermanos”, trad. prop.] *Ibid.*, p. 60.

<sup>2</sup> [“Si tomo (...) a la sociedad como resultado de un lazo entre los seres humanos más fundamental que la política, entonces considero que la gente debe tener o puede tener o tiene una relación original, que es la relación de fraternidad (...) La relación familiar es la primera en relación con toda otra relación (...) En cierto modo, formamos una sola familia. Ser de la misma especie es, en cierto modo, tener los mismos progenitores. Somos hermanos en ese sentido. Y es así como la gente, por cierto, define a la especie humana, no tanto con características biológicas como con una cierta relación que existe entre los seres humanos y que es la relación de fraternidad. Que es una relación por nacer de una misma madre”, trad. prop.] *Ibid.*, pp. 56-57.

<sup>3</sup> Nietzsche profundiza en lo mismo cuando escribe: “Se distinguían de nosotros asimismo los griegos en lo que hace al valor que daban a la *esperanza*: para ellos era ciega y traidora (...) [Mas] espíritu moderno (...) aprendió del cristianismo a creer que la esperanza era una virtud” (38). Friedrich NIETZSCHE: *Aurora*, en *Obras completas* (Volumen III: Obras de madurez I)... *Op. cit.*, p. 510. Énfasis en el original.

<sup>4</sup> [“Todos tenemos la misma fatalidad (...)[:] la situación de la mortalidad. En ella radica el parentesco de los seres humanos y, al mismo tiempo, su alianza (societas)”, trad. prop.] Hannah ARENDT: *Der Liebesbegriff bei Augustin...* *Op. cit.*, pp. 77-78.

<sup>5</sup> [“Tienen el mismo origen y, en el futuro, el fin común”, “Origen y fin comunes”, trad. prop.] .] Jean-Paul SARTRE y Benny LÉVY: *L’espoir maintenant...* *Op. cit.* p. 60.

Según sabemos, el cristianismo había planteado que, después de la segunda venida de Jesús, el *ágape* podrá serlo en plenitud; mas Sartre opone que por ahora no es posible una *rapport de frères*, de ahí que la postergue al porvenir, cuando “l’Homme (...) sera réalisée”. Es una gesta lograda con “un ensemble de mesures prises depuis des milliers d’annes” y que, en lugar de rendir culto en el altar del Dios, lo rinde en el de *l’Homme*:

Là ce sera la vraie fraternité (...) Parce qu’elle est finalement dans l’avenir. Donc il n’y a plus lieu de recourir à la mythologie, qui est toujours du passé. La fraternité est ce que seront les hommes les uns par rapport aux autres quand, à travers toute notre histoire, ils pourront se dire liés affectivement et activement les uns aux autres<sup>1</sup>.

Sorprendentemente, Sartre agrega un último elemento que sitúa su *fraternité* aún más próximo al *ágape*: el vínculo de los hermanos varones, es decir, “un rapport de groupe, propement de petit groupes liés d’une manière ou d’une autre à une idée de famille” que en 1960 había ocultado la violencia latente dentro de los mismos, en el *l’avenir*, gracias a “une morale, c’est étendre”, pasa a ser la “rapport unique et évident entre tous les hommes”<sup>2</sup>. Es un alegato en el que vemos posos del perfeccionamiento amoroso de Tolstói y del “natural desarrollo de los sentimientos altruistas” de Piotr A. Kropotkin, “que surgen tan pronto como las condiciones vitales permiten su desarrollo”<sup>3</sup>, un principio que ya ha habido oportunidad de visitar en *El sueño de un hombre ridículo*<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> [“El Hombre (...) sea realizado”, “Ahí será verdadera la fraternidad (...) Porque ella está, finalmente, en el futuro. Por ende, ya no es necesario recurrir a la mitología, que aún está en el pasado. La fraternidad es lo que serán los seres humanos, unos en relación con otros, cuando, a lo largo de toda nuestra historia, puedan decir que están vinculados afectiva y activamente los unos a los otros”, trad. prop.] *Ibid.*, p. 61.

<sup>2</sup> [“Una relación de grupo, propiamente de pequeños grupos vinculados de una forma o de otra a una idea de familia”, “Una moral, que se extiende”, “Relación única y evidente entre todos los seres humanos”, trad. prop.] *Ibid.*, pp. 63 y 64.

<sup>3</sup> A lo que el propio pensador ruso agrega: “[Junto al religioso y al utilitario] está el tercer sistema moral que concibe las acciones morales, esas acciones que son las más poderosas para que el ser humano se adapte a vivir en sociedad, como simple necesidad del individuo para disfrutar con la dicha de sus hermanos, para sufrir cuando alguno de sus hermanos sufre; un hábito y una segunda naturaleza, poco a poco elaborada y perfeccionada por la vida en sociedad. Esta es la moralidad de la humanidad, y que es igualmente la moralidad del anarquismo”. Piotr A. KROPOTKIN: *Anarco-comunismo: sus fundamentos y principios* (1920), trad, introd. y not. sin autoría, LaMalatesta y Tierra de Fuego, Madrid y Tenerife, 2010, pp. 30 y 80.

<sup>4</sup> María Xosé Agra Romero sigue los pasos de Sartre en el siguiente paso: “La fraternidad tendría su fundamento en la creencia en el Hombre, constituida lentamente, en la *humanidad* en la que se reconoce la libertad y la igualdad y sobre la que se asienta la búsqueda de la paz. Esa búsqueda de la paz que, en la medida en que los ciudadanos sean verdaderamente hermanos, haría innecesaria la política”. María Xosé AGRA ROMERO: “Fraternidad. (Un concepto político a debate)”... *Op. cit.*, p. 152.

A fuer de perderse en el futuro, la *fraternité* se ha visto siguiendo los pasos del *ágape*, al que le urge un tiempo por venir en el que presentar su versión más próspera, y su principal virtud política: la de ordenar en solitario un lugar poblado por seres humanos.

Es posible que, de la misma forma que “chacun de nous a vécu, vit et vivra sans fin, sous la forme de milliards d'*alter ego*”, en palabras de Louis-Auguste Blanqui, la *fraternité*, según nos la ha presentado el autor de *La edad de la razón*, no sea sino un *alter ego* del *ágape*, *id est*, una de sus “milliards d'épreuves dans l'éternité” que “illuminent éternellement”<sup>1</sup>.

## § Conclusiones

Wahrem Eifer genügt, dass dass Vorhandne vollkommen  
Sei, der falsche will stets, das dass Vollkommene sei<sup>2</sup>

**Friedrich Schiller**

En el *Menéxeno* de Platón, Aspasia de Mileto había dicho que “la igualdad de nacimiento”, es decir, proceder “de una sola madre”, la Atenas del siglo V a. C., “nos obliga a buscar una igualdad política de acuerdo con la ley” (*Menéxeno*, 238e-239a)<sup>3</sup>. Allí, la *madre* era la ciudad-Estado, una progenitora generosa que premiaba con la ciudadanía a sus vástagos.

Más de dos milenios después, en Francia, la patria ya no es generosa porque la presencia del padre político es opresora, de ahí que sea preciso oponerse a él. Los revolucionarios galos guillotinan al rey con el propósito de recuperar la patria —*Il faut que la patrie vive*, había dicho Robespierre en la *Convention*—, siguiendo las viejas palabras con las que Aspasia alentaba al logro de *una igualdad política*. En la polis, la política de Efialtes, Pericles y la propia Aspasia había dado voz en el ágora a la población femenina y a los esclavos, no así plenos derechos políticos, una gesta que recupera y en la que profundiza el grupo *montagnard*. Con el propósito de lograrla, el *ala plebeya* iza la *fraternité*, una voz que

<sup>1</sup> [“Cada uno de nosotros ha vivido, vive y vivirá sin fin con la forma de miles de millones de *alter ego*” (...) “Miles de millones de pruebas en la eternidad” (...) “Iluminan eternamente”, trad. prop.] Louis Auguste BLANQUI: *L'Eternité par les astres...* *Op. cit.*, p. 71.

<sup>2</sup> [“Basta al afán verdadero anhelar que las cosas sean / perfectas; el falso siempre querrá que perfectas sean”] Friedrich SCHILLER: *Lírica de pensamiento. Una antología...* *Op. cit.*, pp. 138 y 139. Énfasis del traductor.

<sup>3</sup> PLATÓN: *Menéxeno*, en *Diálogos II. Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Crátilo...* *Op. cit.*, p. 173.

“sounds sweet to their ears”<sup>1</sup>, con la que aspiran a “acabar con la desigualdad que excluía al pueblo llano de los derechos civiles y políticos (...) proclamando que tales derechos se derivan del derecho natural de cada ser humano a ser libre e igual a todos los demás”<sup>2</sup>.

Ello da lugar a un proceso político de gran calado gracias al cual los *alieni iuris* van ganando presencia política<sup>3</sup>, al punto de ver la oportunidad cumplida de ser *sui iuris*.

En 1848, la servidumbre vuelve al orden del día: los ciudadanos galos ya no son *sui iuris*, sino “fuerza de trabajo (...) prescindible”<sup>4</sup>. Es así que Karl Marx recupera el lema de la *fraternité*, gastado por el uso que pensadores y políticos le habían dado en los últimos tiempos. Marx piensa que es urgente hacer de la misma un arma de unión en orden a lograr la potestad sobre los recursos de vida, en propiedad de *die besitzenden Klassen*.

En el primer caso, la *fraternité* sale airosa, mas solo *por unos años*. El proceso revolucionario no alcanza a levantar un *public realm* sólido, a resultas de lo cual sus rivales dan un golpe que pulveriza sus avances políticos. Ya sea porque *la dinámica igualadora de la fraternidad* es *tímida*, ya sea porque el *humanitarism* de la *social question* gana espacio a la

<sup>1</sup> [“Suenan dulce a sus oídos”, trad. prop.] Wilson Carey MCWILLIAMS: *The Idea of Fraternity in America...* *Op. cit.*, p. 1.

<sup>2</sup> Ángel PUYOL: *El derecho a la fraternidad...* *Op. cit.*, 63.

<sup>3</sup> “Les Français sont le premier peuple du monde qui ait établi la véritable démocratie en appelant tous les hommes à l'égalité et à la plénitude des droits du citoyen” [“Los Franceses son el primer pueblo del mundo que ha establecido la verdadera democracia al llamar a todos los seres humanos a la igualdad y a la plenitud de derechos del ciudadano”, trad. prop.], dice Robespierre en 1794. Y Arendt viene a darle la razón: “For liberation in the revolutionary sense came to mean that those who not only at present but throughout history, not only individuals but as members of the vast majority of mankind, the low and the poor, all those who had always lived in darkness and subjection to whatever powers there were, should rise and become the supreme sovereigns of the lands. If for clarity's sake we think of such an event in terms of ancient conditions, it is as though not the people of Rome or Athens, the *populus* or the *demos*, the lower orders of the citizenry, but the slaves and resident aliens, who formed the majority of the population without ever belonging to the people, had risen and demanded an equality of rights. This, as we know, never happened. The very idea of equality as we understand it, namely that every person is born as an equal by the very fact of being born and that equality is a birthright, was utterly unknown prior to the modern age” [“Liberación, en un sentido revolucionario, viene a significar que los que, no solo en el presente sino a lo largo de la historia, no solo como individuos sino como miembros de la mayoría de la humanidad, los humildes y los pobres, todos los que siempre habían vivido en la oscuridad y en la sumisión a los poderes vigentes, debían levantarse y ser soberanos. Si por razones de claridad pensamos en ello con las premisas de la Antigüedad, es igual que si, en lugar de la gente de Roma o Atenas, el *populus* o el *demos*, los grupos más bajos de la ciudadanía, los esclavos o los extranjeros residentes, que formaban la mayoría de la población sin pertenecer al pueblo, se hubieran levantado y pedido igualdad de derechos. Ello, según sabemos, no pasó. La idea de igualdad, de la forma en que la entendemos, a saber: que toda persona nace igual por el solo hecho de nacer, por lo que la igualdad es un derecho de nacimiento, había sido ignorada hasta la era moderna”, trad. prop.] Maximilien ROBESPIERRE: “Rapport sur les principes de morale politique qui doivent guider la Convention Nationale dans l'administration intérieure de la République” (1794) en *Œuvres de Maximilien Robespierre* (Tome III)... *Op. cit.*, p. 545 y Hannah ARENDT: *On Revolution...* *Op. cit.*, p. 33.

<sup>4</sup> María Julia BERTOMEU: “Fraternidad y mujeres. Fragmento de un ensayo de historia conceptual”... *Op. cit.*, p. 18.

política y la *fraternité* agota el “in-between”<sup>1</sup> en el que prima la palabra, el proceso igualador liderado por la *Montagne*<sup>2</sup> da paso a Termidor, el Directorio, Napoleón y la Restauración<sup>3</sup>.

En el segundo, la *fraternité* gana vigor con el paso de los años, principalmente en el período que va de 1848 a 1864, pero la Comuna de París y el Sozialistische Arbeiterpartei Deutschlands ponen en claro que la unión de los *Proletarier aller Länder* que habría de dar paso a *die revolutionäre Diktatur des Proletariats*, seguida luego por la *kommunistischen Gesellschaft*, no se produciría. Por ello, después de unos años, vale decir de Marx lo que Berlin dice de Tolstói: en 1875, a la altura de la *Crítica del Programa de Gotha*, el alemán ya es “the most tragic of the great writers, a desperate old man, beyond human aid, wandering self-blinded at Colonus”<sup>4</sup> y soñando con la sociedad que su siglo veda.

Ya en el siglo XIX, Mijaíl A. Bakunin pensaba que la *fraternité* solamente podía ser el estadio que aguarda a los seres humanos después de la revolución. Los tiempos de Simone Weil prueban que después de la revolución no hay *fraternité*, sino un Estado totalitario que no ha logrado el socialismo en Rusia, de forma que la misma se guarece en los gestos de amistad y solidaridad que los obreros se profesan en las fábricas. Aun habiendo presenciado la Revolución de los Claveles, que en 1974 había hecho del país lusitano una *terra de fraternidade* en la que *o povo* es *é quem mais ordena*, Jean-Paul Sartre opina en 1980 que es la *fraternité* solo es un afecto. Privada de su gen político *de combate*, no ha de sorprendernos que el amor sobre el que elucubra el pensador galo, por tiempos –solo en

---

<sup>1</sup> Un proceso en el que, según planeta Arendt, la compasión es una de las protagonistas: “Compassion, in this respect not unlike love, abolishes the distance, the in-between which always exists in human intercourse (...) Because compassion abolishes the distance, the wordly space between men where political matters, the whole realm of human affairs, are located, it remains, politically speaking, irrelevant and without consequence” [“La compasión, no menos que el amor, elimina la distancia, el espacio intermedio que siempre existe en las relaciones humanas (...) Porque la compasión elimina dicha distancia, el espacio mundano entre los seres humanos, donde se sitúan los asuntos políticos, permanece políticamente irrelevante y sin consecuencias”, trad. prop.] Hannah ARENDT: *On Revolution...* *Op. cit.*, p. 81.

<sup>2</sup> Aún habría de pasar un siglo para que Nietzsche avisara de que la compasión pone en riesgo la igualación: “Incluso en el mejor de los casos en el sufrimiento hay algo humillante y en la compasión, algo que enaltece y procura superioridad; y eso es lo que separará eternamente ambos sentimientos” (138). Friedrich NIETZSCHE: *Aurora*, en *Obras completas* (Volumen III: Obras de madurez I)... *Op. cit.*, p. 566.

<sup>3</sup> Qué viles le habrían resultado a *L'Incorruptible* las palabras de Benjamin Constant (1767-1830), que no solo había sido un fiero oponente de los seguidores de la *Montagne* durante la *jeunesse dorée*, sino que, al principio de su ponencia en el Athénée royal parisino de 1819 sobre la libertad de los antiguos y los modernos, el viejo *muscadin* se solazó en “notre heureuse révolution” [“nuestra feliz revolución”], que lo fue gracias a “ses résultats” [“sus resultados”, trad. prop.] Benjamin CONSTANT: “De la liberté des anciens” (1819), en *Œuvres politiques de Benjamin Constant*, introd., not. e ind. de Charles Louandre, Charpentier et Cie, París, 1874, p. 259.

<sup>4</sup> [“El más trágico de los grandes escritores, un anciano desesperado que, lejos de la ayuda humana, vaga por Colono después de haberse cegado a sí mismo”, trad. prop.] Isaiah BERLIN: “The Hedgehog and the Fox”, en *Russian Thinkers...* *Op. cit.*, p. 92.

el futuro, en una era que será la de *l'Homme*— y virtudes —gobierno en solitario de los vínculos humanos—, recuerde más a un *ágape* sin Dios que a una *fraternité révolutionnaire*.

Es así que la *fraternité*, el vínculo de los hermanos rescatado con propósitos revolucionarios, no prospera. En los años en que había sido vector de igualación, la *horizontalidad* aguantó en pie dos años —y a un alto precio—; en los que fue razón de unión, el curso político dio pruebas de que la misma era una posibilidad que no iba a lograrse, de ahí el vaciamiento de Bakunin, Weil y Sartre. A ello se une que las victorias logradas no colman las aspiraciones originales: de haberlo sido realmente, la república virtuosa de Robespierre no habría dado lugar a Termidor, de la misma forma que las conquistas de la clase obrera son una pálida sombra de la *kommunistischen Gesellschaft* de Marx. Sin olvidar que la libertad, según la presenta Hannah Arendt, es siempre un valor problemático: si la misma se produce al salir al espacio público o al ser admitido en él, ¿qué lugar ocupa en una revolución en la que el gobierno dice ser *le despotisme de la liberté contre la tyrannie*?, ¿y en una sociedad, aún por venir, que avisa que se regirá por la sola *Verwaltung von Sachen*?

De guiarnos por Arendt, no sería osado pensar que las “grandes alamedas por donde pase el hombre libre”<sup>1</sup>, avanzadas por Salvador Allende (1908-1973) el 11 de septiembre de 1973, en pleno golpe de Estado contra el gobierno de la Unidad popular, siempre podrán ser alentadas por la *fraternité révolutionnaire*, mas arduamente logradas por ella.

Después de haber visitado la *philia*, el *ágape* y la *fraternité* en los tres últimos capítulos, en el próximo ya no vamos a profundizar en una sola cristalización amorosa. En su lugar, nos valdremos de la idea de Arendt sobre la tradición del pensamiento político occidental en orden a ilustrar cuál ha sido la senda que ha seguido una visión singular del amor político, que surge en la Grecia clásica y que en un punto del siglo XVIII da signos de agotamiento. Durante los primeros lustros del siglo XX, el amor va a ir perdiendo posiciones en Europa hasta dar el salto a Estados Unidos, igual que la propia Arendt. A partir de ahí, veremos que los autores labran amores políticos adaptados a sus situaciones, pero con una salvedad: sin perder de vista los tres que hemos presentado hasta ahora.

---

<sup>1</sup> Salvador ALLENDE: “Última alocución al pueblo transmitida por Radio Magallanes” (1973), en *Se abrirán las grandes alamedas*, introd. de James D. Cockfrot, Txalaparta, Navarra, 2006, p. 256.





## CAPÍTULO CUARTO

# Political loves *en Estados Unidos:* *tres respuestas a la ruptura de la tradición europea*

Il buio nella voce il ricordo  
in penombra un ricordo al futuro<sup>1</sup>  
Italo Calvino y Luciano Berio

### § Introducción

**E**n 1779, Gotthold E. Lessing (1729-1785) publica una pieza de teatro, *Natán el sabio*, en la que los protagonistas, después de una peripecia con malos visos por culpa de oposiciones religiosas en la Jerusalén de las Cruzadas, se abrazan al saber que varios habían sido, desde el principio, parientes. Aun así, Hannah Arendt plantea que *Natán* es “the classical drama of friendship”, ya que “the dramatic tension of the play lies solely in the conflict that arises between friendship and humanity with truth”<sup>2</sup>. Arendt piensa en las palabras del Templario a Natán, en su opinión, una de las señas de la obra: “Wir müssen, müssen Freunde werden” (Acto II, Escena quinta, 531)<sup>3</sup>.

Aun así, los lazos de sangre siguen presentes, al lado de la *Freundschaft*, en el abrazo de Saladino, Reha, Sita, Natán y el Templario; una suerte de guiño a Aristóteles: “La familia es una amistad [οἶκλα δ’ ἐστὶ τις φιλιὰ]” (*Ética eudemia*, Libro VII, 10, 1242a, 28)<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> [“La oscuridad en la voz el recuerdo / en penumbra un recuerdo al futuro”] Italo CALVINO y Luciano BERIO: *Un re in ascolto* (1984), *ap.* Talia PECKER BERIO: “Prefacio”, en Luciano BERIO: *Un recuerdo al futuro* (2006), trad. de Rosa Rius y Pere Salvat, Acantilado, Barcelona, 2019, p. 10.

<sup>2</sup> [“El drama clásico de la amistad” y “La tensión dramática de la obra descansa exclusivamente en el conflicto que se presenta entre la amistad y la humanidad con la verdad”, trad. prop.] Hannah ARENDT: “On Humanity in Dark Times. Thoughts about Lessing” (1959), en *Men in Dark Times...* *Op. cit.*, pp. 25-26.

<sup>3</sup> [“Debemos, debemos hacernos amigos”, trad. prop.] Gotthold E. LESSING: *Nathan der Weise* (1779), Fabula, Hamburgo, 2016, p. 58.

<sup>4</sup> ARISTÓTELES: *Ética eudemia*, en *Ética nicomáquea. Ética eudemia...* *Op. cit.*, p. 518.

En el presente capítulo, veremos tres propuestas que siguen los pasos de los tres amores estudiados y que, precisamente por ello, oscilan entre el parentesco y la amistad.

Ello será en la segunda parte del mismo, cuando visitemos Estados Unidos; en la primera, aún seguiremos en Europa. Hay una explicación, ya que un postulado de Arendt vuelve a servirnos de guía: la pensadora alemana opina que “our tradition of political thought had its definite beginning in the teachings of Plato and Aristotle (...) [and] it came to a no less definite end in the theories of Karl Marx”<sup>1</sup>. A partir de ahí, plantearemos un capítulo que dará cuenta de *our tradition of political thought*, de su origen y de su ruptura, lo que nos posibilitará saber cuáles son los pasos que el amor ha seguido a su lado.

Dividido en dos partes, la primera, Europa, irá, precisamente, desde su *definite beginning* a su *no less definite end*. Nuestro seguimiento pasa por varios de los principales pensadores europeos, de Platón a Adam Smith, que repiten una vieja premisa, ya visitada en el primer capítulo: si hay una expresión política del amor es la *homonoia*, la concordia vindicada por Aristóteles. Hasta que, en 1790, Maximilien Robespierre rompe con el pasado: el propósito, ahora de la *fraternité*, ya no es la unidad de los ciudadanos en la ciudad-Estado, sino el rescate democrático del poder, alejado de las clases populares.

Georg W. F. Hegel (1770-1831), uno de los grandes partidarios del proceso revolucionario galo, es el pensador con el que, según Arendt, se origina la ruptura de la tradición. El autor de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* es el artífice de que “History not only entered human thought but became its *absolute*”<sup>2</sup>, un gesto que allana el suelo a Karl

<sup>1</sup> [“Nuestra tradición de pensamiento político tuvo su definido comienzo en las enseñanzas de Platón y de Aristóteles (...) [y] llegó a su no menos definido final en las teorías de Karl Marx”, trad. prop.] Hannah ARENDT: “Tradition and the Modern Age”, en *Between Past and Future. Six exercises in Political Thought*, The Viking Press, Nueva York, 1961, p. 17.

<sup>2</sup> Así lo plantea Arendt en un escrito de principios de los años cincuenta: “From the viewpoint of the history of ideas, one might argue (...) that the thread of tradition was also broken the moment that History not only entered human thought but became its *absolute*. Indeed, this had happened not with Marx but with Hegel, whose entire philosophy is a philosophy of history, or rather, one that dissolved all previous philosophic as well as all other thought into history” [“Desde el punto de vista de la historia de las ideas, una podría plantear (...) que el hilo de la tradición estaba roto en el momento en que la Historia no solo entró en los asuntos humanos, sino que se convirtió en su *absolute*. Esto no había pasado con Marx, sino con Hegel, cuya filosofía es una filosofía de la historia, o, más bien, una que disolvió toda la filosofía anterior, así como todo otro pensamiento, en la historia”, trad. prop.] Y, luego, en su último libro, continúa: “It was Hegel who, by constructing a sequential history of philosophy that corresponded to factual, political history –something quite unknown before him– actually broke with the tradition, because he was the first great thinker to take history seriously, that is, as yielding truth” [“Fue Hegel quien, al construir una secuencia histórica de la filosofía que se correspondía con la historia real, política –algo bastante desconocido antes de él–, realmente rompió con la tradición, porque él

Marx, quien, unos lustros después, plantea que el pensamiento político ha de salir de *theoria* y adentrarse en la *praxis*. El punto es que Hegel, en sus primeros años, elabora una visión de la comunidad en la que el amor es protagonista, pero, con el paso del tiempo va confinándolo paulatinamente al área familiar, con lo que hacia 1821 el amor ha perdido su lugar en la arena política. La explicación es grave y viene de lejos: siguiendo la tesis de Eugenio Trías, desde los primeros días del siglo XIX, cuando Hegel sale Frankfurt y va a Jena, el pensador germano habría suplido el amor por “las relaciones de agresión”<sup>1</sup>.

Años después, en las postrimerías del siglo XIX, surgen, en paralelo, dos procesos: en Francia, la *solidarité* va ganando posiciones a la *fraternité*; y, a la vez, en Alemania, Friedrich Nietzsche plantea que los amigos son “*como fantasmas*” (242)<sup>2</sup>, lo que podrían ser consecuencias del giro practicado por Hegel. Fruto de su olvido del amor a favor del “odio y la discordia”<sup>3</sup>, la alteridad pasa a ser una vaguedad, cuando no un peligro. Las agitaciones que había producido el seísmo en Jena se sienten en Nietzsche, pero luego se extienden por más zonas germanoparlantes. Y no ha de sorprendernos que, con la crisis de la alteridad, se genere además una crisis de la palabra, del lenguaje; en opinión de Arendt, uno de los principales valores políticos de la puesta en común, según sabemos: “A life without speech and without actions (...) is literally dead to the world; it has ceased to be a human life because it is no longer lived among men”<sup>4</sup>, dice la pensadora alemana.

El 14 de octubre de 1906, en Hannover, viene al mundo la autora de *Los orígenes del totalitarismo*. Y en 1933, debido al auge del nazismo, parte hacia Francia —después de pasar por la República Checa, Italia y Suiza—, donde se exilia durante siete años. Hasta que en 1940, habiendo logrado evadirse del campo de Gurs con su segundo marido, Heinrich Blücher (1899-1970), se hace urgente salir de Europa. Gracias a un salvoconducto, Arendt parte desde Lisboa hacia Nueva York, donde llega en la primavera de 1941.

---

fue el primer gran pensador en tomar la historia en serio, es decir, como contenedora de verdad”, trad. prop.] Hannah ARENDT: “Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought”, en *Thinking without Banister...* *Op. cit.*, p. 8. Hannah ARENDT: *The Life of the Mind...* *Op. cit.*, p. 45. Énfasis de Arendt.

<sup>1</sup> Eugenio TRÍAS: *El lenguaje del perdón. Un ensayo sobre Hegel* (1980), pról. de José Luis L. Aranguren, Anagrama, Barcelona, 1981, p. 56.

<sup>2</sup> Friedrich NIETZSCHE: *Humano, demasiado humano. Un libro para espíritus libres* (Volumen 2) (1878), en *Obras completas* (Volumen III: Obras de madurez I)... *Op. cit.*, p. 341. Énfasis en el original.

<sup>3</sup> “Porque Hegel no piensa a la vez el amor y la intersubjetividad, se le alumbrará ésta fuera de la experiencia amorosa (precisamente en el odio y la discordia)”. Eugenio TRÍAS: *El lenguaje del perdón...* *Op. cit.*, p. 29.

<sup>4</sup> [“Una vida sin discurso y sin acciones (...) está literalmente muerta para el mundo; ha dejado de ser una vida humana porque ya no es vivida entre los seres humanos”, trad. prop.] Hannah ARENDT: *The Human Condition...* *Op. cit.*, p. 176.

Siguiendo sus pasos, a lo largo del capítulo vamos a visitar a una serie de autores que nos ayudarán a explicar las crisis aludidas, poniendo especial cuidado en tres lugares que ven pasar a Arendt: Hugo von Hofmannsthal (1874-1929), Thomas Mann, Hermann Broch, Franz Kafka o Martin Buber (1878-1965) en los países de lengua alemana; Louis-Ferdinand Céline (1894-1961) y Emil Cioran (1911-1995) en Francia; y Fernando Pessoa (1888-1935) y su amigo, el poeta Mário de Sá-Carneiro (1890-1916), en Lisboa; nos ayudarán a saber qué pasó allí con la alteridad y la palabra. Ya dice Stephen Toulmin, sobre la misma época, que “poets were the first to sense the way the wind was blowing”<sup>1</sup>.

Igual que ella, viajaremos a la orilla oeste el Atlántico: Estados Unidos será el protagonista de la segunda parte. Al principio, América es un lugar en el que el vínculo entre el amor y la política no sigue un curso regular. La lectura de varias de las principales obras que circundan la separación de la corona de Gran Bretaña así lo prueban, valga pensar en los primeros panfletos de Thomas Paine; los *Escritos políticos* de Thomas Jefferson; *El federalista* de Alexander Hamilton, James Madison y John Jay o *La democracia en América* de Alexis de Tocqueville. Varios lustros después, Ralph W. Emerson y Henry D. Thoreau dan protagonismo al amor y a la amistad, mas limitándose a la vida privada.

Es Walt Whitman, uno de los grandes admiradores de Emerson y Thoreau, el que se aventura a poner el amor al servicio de los principios democráticos. Luego, dando un salto en el tiempo, un pensador italiano, Antonio Negri, se une a un catedrático de Literatura en la Universidad de Duke, Michael Hardt, y lanzan una trilogía —*Imperio*, *Multitud*, *Commonwealth*— en la que, sin perder de vista a Baruch Spinoza, el amor es uno de los protagonistas en su vindicación de un levantamiento global de la multitud. Por último, una profesora de la Universidad de Chicago, Martha C. Nussbaum, con John Rawls (1921-2002) presente, postula que el amor debe medrar en toda “liberal society that aspires to justice and equal opportunity”<sup>2</sup> y ser un valor político de primer orden.

El propósito del capítulo, que ya es el último, es plantear que Whitman, Hardt y Negri y Nussbaum presentan, respectivamente, tres *ricordi al futuro*, por decirlo con el

<sup>1</sup> [“Los poetas fueron los primeros en sentir la dirección en la que soplaba el viento”, trad. prop.] Stephen TOULMIN: *Cosmopolis...* *Op. cit.*, p. 158.

<sup>2</sup> [“Sociedad liberal que aspire a la justicia y a la igualdad de oportunidades”, trad. prop.] Martha C. NUSSBAUM: *Political Emotions...* *Op. cit.*, p. 3.

verso de Italo Calvino (1923-1985) y Luciano Berio (1925-2003) citado en el pórtico: el del primero es un *ricordo* del *ágape*; el de los segundos, uno de la *fraternité révolutionnaire*; y, el de la tercera, uno de la *philia*. Ello no significa que sean clones de los mismos, sino que en los tres late un poso de lo que habían sido los primeros: Whitman se presenta en calidad de cantor del Evangelio; Hardt y Negri, de adalides de una revolución de signo democrático; y Nussbaum, de valedora de la armonía dentro de los Estados de hoy.

Vistos de una vez, los amores propuestos son tres réplicas a la ruptura de la tradición del pensamiento político occidental, el proceso que articula las siguientes páginas.

## § Europa

Qual è, infatti, l'origine della tradizione,  
qual è propriamente il suo *architesto*, ci cui dovremmo ricordare?<sup>1</sup>

**Massimo Cacciari**

“Our tradition of political thought”, dice Arendt, “began when Plato discovered that it is somehow inherent in the philosophical experience to turn away from the common world of human affairs”<sup>2</sup>. Y es, precisamente, el autor de las *Leyes* del que parte el seguimiento que vamos a proponer. La idea es, adoptando el postulado de que existe *our tradition of political thought*, plantear que, dentro de la misma, hay una visión precisa de cuál es la labor política *par excellence* del amor: la concordia, la vieja *homonoia* de los griegos, que hace las veces de un “Grundakkord”<sup>3</sup>, por usar la expresión de Jacob Burckhardt.

<sup>1</sup> [“¿Cuál es, de hecho, el origen de la tradición, cuál es propiamente su *architesto*, el cual debemos recordar?”, trad. prop.] Massimo CACCIARI: *Icone della legge...* *Op. cit.*, p. 72. Énfasis de Cacciari.

<sup>2</sup> [“Nuestra tradición de pensamiento político (...) empezó cuando Platón descubrió que alejarse del mundo común de los asuntos humanos es, de alguna forma, inherente a la experiencia filosófica”, trad. prop.] Hannah ARENDT: “Tradition and the Modern Age”, en *Between Past and Future...* *Op. cit.*, p. 25. Sobre lo mismo, *vid.* Hannah ARENDT: “Socrates”, en *The Promise of Politics...* *Op. cit.*, pp. 5 y ss.

<sup>3</sup> “Neben allem Wissensstoff der Erde behauptet sich, wie ein Grundakkord, der immer wieder hindurchtönt, die Geschichte der alten Welt, das heißt aller derjenigen Völker, deren Leben in das unsrige eingemündet ist” [“Entre todos los campos del saber en la Tierra sobresale, igual que un acorde fundamental que aún sigue sonando, la historia del mundo antiguo, es decir, de todos los pueblos cuya vida son incorporadas a la nuestra”, trad. prop.] Jacob BURCKHARDT: *Historische Fragmente* (1865-1885), ed. de Emil Dürr y pról. de Werner Kaegi, K. F. Koehler Verlag, Stuttgart, 1942 [1957], p. 2.

El resultado será una geografía, asaz repetitiva, que ilustre que, desde la Atenas de Platón y Aristóteles hasta el ocaso de Smith, días después de que los parisinos vencieran las resistencias de la Bastilla, la concordia ha sido la principal versión política del amor.

A partir de Hegel y de Marx, sigue Arendt, “nothing was left of this experience but the opposition of thinking and acting, which, depriving thought of reality and action of sense, makes both meaningless”<sup>1</sup>. Y al giro en la tradición del pensamiento político le sigue el giro en la tradición del amor político, que ya no será *homonoia*, sino *révolution*.

## § Tradición

Convenance entière; amitié des anciens!<sup>2</sup>

Étienne P. de Senancour

En una oportunidad, Jenofonte oye de labios de Sócrates las siguientes palabras: “La concordia [ὁμόνοιά] se considera como el mayor bien [ἀγαθὸν δοκεῖ] para las ciudades [πόλεις] y muy a menudo sus senados [γερονσίαι] y sus hombres más ilustres [ἄριστοι] aconsejan a los ciudadanos vivir en concordia [πολίταις ὁμονοεῖν]”; a lo que agrega que, sin la misma, “ni una ciudad [πόλις] podría ser bien gobernada [εὖ πολιτευθεῖη] ni una casa [οἶκος] bien administrada [καλῶς οἰκηθεῖη]” (*Recuerdos de Sócrates*, IV, 4, 16)<sup>3</sup>.

No sería extraño que Platón hubiera oído los mismos pensamientos en voz del propio Sócrates. El autor de la *República*, sin embargo, habría sofisticado la idea de concordia (ὁμόνοιά, *homonoia*)<sup>4</sup> al vincularla, no solo con la idea de que los ciudadanos

<sup>1</sup> [“No quedó nada de esta experiencia salvo la oposición entre el pensar y el actuar, la cual, privando al pensamiento de realidad y a la acción de sentido, hizo que las dos perdieran su significado”, trad. prop.] Hannah ARENDT: “Tradition and the Modern Age”, en *Between Past and Future...* Op. cit., p. 25.

<sup>2</sup> [“¡Conveniencia plena, amistad de los antiguos!”, trad. prop.] Étienne Pivert de SENANCOUR: *Obermann...* Op. cit., p. 133.

<sup>3</sup> JENOFONTE: *Recuerdos de Sócrates*, en *Recuerdos de Sócrates. Económico. Banquete. Apología de Sócrates...* Op. cit., pp. 179-180.

<sup>4</sup> Es oportuno dar pie a la explicación de William K. C. Guthrie, que dice que *homonoia* significa, literalmente, “being of one mind” [“Ser de una misma mente”], una idea que, hasta la época de Platón y Aristóteles, “was mainly conceived as confined within the polis, being in fact the virtue by which it kept its unity and maintained itself against outsiders, a preventive of that *stasis* (faction, civil strife) which so bedevilled the life of the Greek city states” [“Se entendió principalmente que estaba limitada dentro de la polis, siendo de hecho la virtud por la cual ésta conservaba su unidad y se mantenía frente a los extranjeros, una prevención contra la *stasis* (facción, guerra civil), que tanto asoló la vida de las ciudades-Estado griegas”], pero que después dio síntomas de expandirse en un sentido panhelénico. Además, el autor escocés la vincula con la igualdad: “At a time when

vivan “en buena armonía [πολίτας ὁμύνοναι ὁμονοήσῃν]” (*Recuerdos de Sócrates*, IV, 4, 16), según había planteado Sócrates, sino, además, con la de amistad. En la primera parte del *Alcibíades* –un diálogo cuya autoría, en verdad, sigue en el aire–, los protagonistas dicen:

[SÓCRATES] – Y si consideramos una ciudad [πόλις], ¿con qué presencia y qué ausencia mejora y está mejor atendida [ἄμεινον θεραπεύεται] y gobernada [διοικεῖται]?

[ALCIBÍADES] – Yo creo, Sócrates, que ello ocurre cuando hay recíproca amistad [φιλία] y al mismo tiempo están ausentes el odio [μισεῖν] y las luchas de partidos [στασιάζειν ἀπογίγνηται].

[SÓCRATES] – ¿Llamas amistad [φιλίαν] a la concordia [ὁμόνοιαν] o a la divergencia de opiniones [διχόνοιαν]?

[ALCIBÍADES] – A la concordia [ὁμόνοιαν] (*Alcibíades I*, 126, b-c)<sup>1</sup>.

Unas líneas después, Platón da una vuelta más a su propuesta. ¿Cuál es la vía más segura a la concordia y la amistad vindicadas por Sócrates y Alcibíades? La práctica de la justicia:

[SÓCRATES] – Entonces, cuando los ciudadanos [πόλει] llevan a cabo actividades justas [δίκαια] en la ciudad [πολιτῶν], ¿no surge la amistad [φιλία] entre ellos?

[ALCIBÍADES] – A mí me parece, Sócrates, que surge necesariamente [ἀνάγκη] (*Alcibíades I*, 127, c)<sup>2</sup>.

En el *Clitofonte*, igualmente adjudicado sin seguridad a Platón, el propio Clitofonte (ca. siglo V-IV a. C.) –uno de los que, según Aristóteles, “deseaban la oligarquía [ὀλιγαρχίας ἐπεθύμουν]” (*Constitución de los atenienses*, XXXIV, 3)<sup>3</sup> de los Cuatrocientos, que se habían

---

democracy might in practice mean not the equal participation of the whole city in government but the seizing of power by the hitherto poor and underprivileged at the expense of the rich and well-born, the ideal of *homonoia*, of a *concordia ordinum*, might well seem to offer a better and truer conception of equality. *Equal* or *equality* itself is the most frequent catchword in the middle and late fifth century, and the ideal is equal political and judicial rights” [“En un tiempo en el que la democracia podía significar, en la práctica, no la igual participación de toda la ciudad en el gobierno, sino la toma del poder por parte de los hasta entonces pobres y desfavorecidos a expensas de los ricos y bien nacidos, el ideal de la *homonoia*, de una *concordia ordinum*, bien podría ofrecer una mejor y más verdadera concepción de la igualdad. *Igual*, o *igualdad*, son, por sí mismas, el lema más frecuente a mediados y finales del siglo V, y el ideal es la igualdad en derechos políticos y judiciales”, trad. prop.] W. K. C. GUTHRIE: *A History of Greek Philosophy* (Volume 3, Part 1: The Sophist)... *Op. cit.*, pp. 149-150.

<sup>1</sup> PLATÓN: *Alcibíades I*, o *sobre la naturaleza del hombre*, trad. de Juan Zaragoza, en *Diálogos VII. Dudosos. Apócrifos. Cartas...* *Op. cit.*, pp. 65-66.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 68.

<sup>3</sup> ARISTÓTELES: *Constitución de los atenienses*, en ARISTÓTELES: *Constitución de los atenienses* y PSEUDO ARISTÓTELES: *Económicos...* *Op. cit.*, p. 139.



alzado al poder después de un golpe en el 411 a. C.— avisa a Sócrates que uno de sus amigos —Antístenes (ca. 445-365 a. C.), presumiblemente— le había dicho lo siguiente:

[CLITOFONTE] — Que la actividad propia de la justicia [δικαιοσύνης] (...) era plasmar la amistad [φιλίαν] en las ciudades [πόλειςιν]. Y cuando yo de nuevo le pregunté, dijo que la amistad [φιλίαν] era un bien [ἀγαθόν] y nunca un mal [κακόν] (...) La amistad verdadera [ἀληθῶς φιλίαν] es con toda evidencia una concordia [ὁμόνοισιν]. Y al preguntarle yo si entendía por concordia [ὁμόνοισιν] un acuerdo de opiniones [ὁμοδοξίαν εἶναι λέγοι] o una ciencia [ἐπιστήμην], rechazó desdeñosamente la primera. Porque a la fuerza se dan entre los hombres muchos y dañosos acuerdos de opiniones [ὁμοδοξίαι], mientras que había acuerdo en que la amistad [φιλίαν] era un bien absoluto [ἀγαθὸν πάντως], obra de la justicia [δικαιοσύνης ἔργον], de modo que afirmó que se identificaba con la concordia [ὁμόνοισιν], que era una ciencia [ἐπιστήμην οὖσαν] y no una opinión [δόξαν] (*Clitofonte*, 409d-e)<sup>1</sup>.

Platón, si es que él es el verdadero autor de *Alcibiades* y *Clitofonte*, va puliendo progresivamente su idea de la *homonoia*, ya unida a la de *philia*. Igual que Sócrates en el primer diálogo, Clitofonte plantea que, en la polis, la práctica de la justicia es generadora de amistad, que es *con toda evidencia una concordia*. Al vituperar la posibilidad de que la concordia sea una opinión común de los ciudadanos, el de la Academia postula que es una ciencia, ya que la amistad, con la que se identifica, es un *bien absoluto, obra de la justicia*.

Aristóteles, ya lo sabemos, una vez que lo hemos visto en el capítulo sobre la *philia*, es un gran valedor de la identificación entre la amistad y la concordia. Ahora, él no piensa que la primera sea *obra de la justicia*, según ha planteado Clitofonte, sino más bien que la justicia “es obra de la amistad” (*Política*, Libro III, 9, 1280b, 13)<sup>2</sup>, con lo que pasamos del δικαιοσύνης ἔργον (*dikaíosýnis érgon*) platónico al φιλίας ἔργον (*phílias érgon*) aristotélico.

El de Estagira, aun así, sabe de dónde viene, de ahí que, no por azar, comulgue con su maestro en que la *homonoia* “no es igualdad de opinión [ὁμοδοξία], pues ésta puede darse incluso en aquellos que no se conocen entre sí” (*Ética nicomáquea*, Libro IX, 6, 1167a,

<sup>1</sup> PLATÓN: *Clitofonte*, trad. de Juan Zaragoza, en *Diálogos VII. Dudosos. Apócrifos. Cartas...* Op. cit., pp. 212-213.

<sup>2</sup> ARISTÓTELES: *Política...* Op. cit., p. 178.

21-23). Aristóteles piensa, además, que la concordia es una idea con una clara vocación práctica, es decir, política, por lo que, si la *homonoia* logra regir en la polis, significa que:

Los ciudadanos [πόλεις] piensan lo mismo sobre lo que les conviene [ὁμονοεῖν φασίν, ὅταν περὶ τῶν συμφερόντων ὁμογνωμονῶσι], eligen las mismas cosas [τὰ αὐτὰ προαιρῶνται] y realizan lo que es de común interés [πράττωσι τὰ κοινῇ δόξαντα]. Por tanto, los hombres son del mismo parecer en lo práctico [πρακτὰ δὴ ὁμονοοῦσιν], y dentro de esto, en aquellas materias que son de considerable importancia [μεγέθει] y pueden pertenecer a ambas partes o a todos [ἐνδεχόμενα ἀμφοῖν ὑπάρχειν ἢ πᾶσιν], y éste en el caso de las ciudades [πόλεις] (*Ética nicomáquea*, Libro IX, 6, 1167a, 27-32)<sup>1</sup>.

El del Liceo, a sabiendas de que los *politai* arduamente piensan lo mismo *sobre lo que les conviene*, agrega una salvedad: la “concordia [ὁμόνοια] existe en los hombres buenos [ἐπεικέσιν]” (*Ética nicomáquea*, Libro IX, 6, 1167b, 3), ya que solo ellos “quieren lo que es justo y conveniente [βούλονται τε τὰ δίκαια καὶ τὰ συμφέροντα], y a esto aspiran en común [τούτων δὲ καὶ κοινῇ ἐφίενται]” (7)<sup>2</sup>. Los que no lo son, en cambio, son egoístas, por lo que no hay posibilidades de que privilegien el bien de la comunidad por delante del suyo<sup>3</sup>.

Una vez que la concordia solo es posible entre los *hombres buenos*, Aristóteles se pregunta cuál es el lugar en que articular dicha concordia; y la respuesta, según podía adivinarse, es “la vida en común [συζῆν]” (*Ética eudemia*, Libro VII, 7, 1241a, 19)<sup>4</sup>. A los *epieikesin* aristotélicos les aguarda una alta labor, que es concordar “tanto en lo que concierne al mandar como al obedecer [ἄρχειν καὶ ἄρχεσθαι]” (31), asumiendo el rol oportuno en el gobierno de la ciudad-Estado. Por ello, la conclusión del pensador de Estagira es: “La concordia es la amistad política [ἔστιν ἡ ὁμόνοια φιλία πολιτικῇ]” (33)<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> ARISTÓTELES: *Ética nicomáquea*, en *Ética nicomáquea. Ética eudemia...* Op. cit., p. 363.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 364.

<sup>3</sup> “Los malos [φᾶλους] no pueden concordar [ὁμονοεῖν] excepto en pequeña medida, como tampoco ser amigos [φίλους], porque en los beneficios aspiran alcanzar más de lo que les corresponde, y se quedan rezagados en los trabajos [πόνους] y servicios públicos [λειτουργίαις ἐλλείποντας]. Y como cada uno desea estas cosas para sí, critica y pone trabas a su vecino, y si no se atiende a la comunidad [κοινὸν], ésta se destruye [ἀπόλλυται]” (*Ética nicomáquea*, Libro IX, 6, 1167b, 7-15). *Ibid.*

<sup>4</sup> ARISTÓTELES: *Ética eudemia*, en *Ibid.*, p. 514.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 515.

Gracias a los *buenos*, la concordia es ley y la polis “parece mantener[se] unida [συνεχῆς]” (*Ética nicomáquea*, Libro VIII, 1, 1155a, 22). A sabiendas de lo mismo, sigue Aristóteles, las autoridades políticas han de alentar más la amistad y la concordia que la justicia, a la vez que han de guardarse de la “discordia [στάσις], que es enemistad [ἔχθραν]” (26-27). Ello responde a que la *philia* porta en sí misma la *dikaïosynē*, no así al revés –sin olvidar que “los justos [δικαίων] (...) son más capaces de amistad [φιλικὸν]” (29)<sup>1</sup>–.

El autor de la *Poética*, en suma, ha ido un paso más allá que Sócrates y Platón: la *homonoia* es la *philia politiké*, un logro que pasa por el saber hacer del sector de la población más virtuoso, ora gobernando, ora siendo gobernado. Concordia y amistad, propósitos exclusivos de los *buenos*, logran *eo ipso* que la justicia sea uno de los valores de la polis.

Dando un salto de tres siglos y varios miles de kilómetros hacia el oeste, hay un gran admirador de los pensadores griegos, Cicerón, que es además un pulcro seguidor de los planteamientos de Platón y Aristóteles sobre la amistad y la concordia; veámoslo:

Quod si exemeris ex rerum natura benevolentiae coniunctionem, nec domus ulla, nec urbs stare poterit; ne agri quidem cultus permanebit. Id si minus intellegitur, quanta vis amicitiae concordiaeque sit, ex dissensionibus atque discordiis percipi potest. Quae enim domus tam stabilis, quae tam firma civitas est, quae non odiis et discidiis funditus possit everti? Ex quo, quantum boni sit in amicitia, iudicari potest (*De amicitia*, VII, 23)<sup>2</sup>.

Las palabras del pensador latino no son originales, una vez que se limitan a repetir lo que ya se había argumentado trescientos años antes, y prácticamente al pie de la letra: en lugar de haber πόλις y οἶκος, según había dicho Sócrates en los *Memorabilia* de Jenofonte, hay *urbs* y *domus* que deben practicar la *amicitiae concordiaeque*, a la vez que eluden *odiis* y *discordiis*.

<sup>1</sup> ARISTÓTELES: *Ética nicomáquea*, en *Ibid.*, p. 323.

<sup>2</sup> [“Si se destierra del mundo la unión de la benevolencia, no podrá subsistir ningún hogar ni ciudad alguna; ni siquiera perdurará el cultivo del campo. Y, si de este modo no se entiende aún bastante cuán grande es el poder de la amistad y concordia, se podrá comprender por las disensiones y discordias. Pues ¿qué casa hay tan bien cimentada, qué Estado tan poderoso, que no pueda derrumbarse por los odios y discrepancias? Por donde se verá cuánto bien encierra la amistad”] CICERÓN: *De amicitia*... *Op. cit.*, p. 38.

El paso del autor de las *Disputationes tuscultas*, aun así, es valioso precisamente porque da continuidad al grano que habían plantado Sócrates, Platón y Aristóteles.

Más sorprendentes son las siguientes líneas de Marsilio de Padua; en ellas vemos que, por primera vez, la *homonoia* no va ligada a la *philia*, sino al recto gobierno del príncipe:

La convivencia de los ciudadanos [civium conversatio mutua] y el intercambio de sus obras y el mutuo auxilio y ayuda, y en general la facultad no impedida desde fuera de llevar a término sus obras propias y comunes, y la participación en los bienes y cargas comunes, según la medida adecuada a cada cual (...) Siendo, pues, la debida acción del príncipe [igitur actio debita principantis] la causa eficiente y garante [causa efficiens & conseruans] de todos los bienes civiles predichos [omnium ciuiliu commodorum & præ dictorum] (...) será esa acción la causa eficiente de la tranquilidad [ipsa tranquillitatis causa factiua] (Primera parte, Capítulo XIX, 2 y 3)<sup>1</sup>.

Con Marsilio, la concordia no pasa por que la ciudad sea *of one mind*, sino por el grado de *tranquilidad* que los ciudadanos logren alcanzar a partir de su vida en común, un propósito que ahora no se debe a la presencia del amor, sino a la *debida acción del príncipe*. Según es sabido, su problemática ya no es la de los griegos —aun así, en la *tranquilidad* sigue respirando la oposición a la *stasis* a la que ha aludido William K. C. Guthrie<sup>2</sup>—, o la de Cicerón, sino la de alejar al papa de las competencias de la autoridad política, el rey Capeto Felipe IV de Francia (1268-1314), de ahí el vituperio del primero y la vindicación del segundo por parte del pensador de Padua, habida cuenta del odioso “deseo [desiderium] y [d]el empeño [conatum] con que el obispo romano y el grupo de sus clérigos tienden a apoderarse de cada uno de los principados [principatus] y a poseer los bienes temporales hasta lo superfluo [temporalia possidenda superflue]” (Tercera parte, Capítulo I)<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Marsilio de PADUA: *El defensor de la paz...* Op. cit., p. 97.

<sup>2</sup> Y, de paso, se adelanta más de quinientos años a un poema en el que Thoreau escribe: “In concord, town of quiet name / And quiet fame as well” [“En concordia, ciudad de nombre tranquilo / Y de fama tranquila, también”, trad. prop.] Henry D. THOREAU: *Collected Poems of Henry Thoreau...* Op. cit., p. 145.

<sup>3</sup> Marsilio de PADUA: *El defensor de la paz...* Op. cit., p. 471.

De Ferrara, unos kilómetros al sur de Padua, es oriundo un ilustre seguidor de la orden de Domingo de Guzmán (1170-1221). A los treinta años, Girolamo Savonarola es ascendido a prior del convento de San Marcos, en Florencia, lugar en el que su presencia es una de las claves del curso político en las postrimerías del siglo XV. A principios de 1498, habiendo sido excomulgado por el papa Alejandro VI (ca. 1431-1503) hacía alrededor de un año, Savonarola publica su *Tratado sobre la república de Florencia*. Allí, dice:

Bisogneria che li cittadini si amassino insieme, e lasciassino tutti li odii, e dimenticassino tutte le iniurie delli tempi passati (...) Essendo concordi e amandosi insieme, Dio remuneraria questa loro benivolenza, dando loro perfetto governo (...) E questa è ancora una delle ragioni che Dio dette tanto imperio alli Romani, perché si amavano insieme e stavano in concordia nel principio<sup>1</sup>.

Las alusiones a Dios se deben, sobra decirlo, a su cristianismo<sup>2</sup> —lo que no le salva de arder en las llamas del Santo Oficio solo unos meses después<sup>3</sup>—, pero no alteran la visión que los griegos habían planteado en el siglo V a. C. El Altísimo premiaría a la ciudad con una versión superlativa de lo que Aristóteles había pensado sería una consecuencia de la labor política de los *hombres buenos*: el *perfetto governo*, en palabras del profeta de Ferrara.

<sup>1</sup> [“Sería preciso que los ciudadanos se amasen mutuamente, y que olvidaran todos los odios y las injurias de días pasados (...) Practicando la concordia y el amor mutuo, Dios premiaría su benevolencia dándoles un gobierno perfecto (...) Y esta sigue siendo una de las razones por las que Dios dio tantos dominios a los romanos: porque se amaban mutuamente y estuvieron en concordia desde el principio”, trad. prop.] Girolamo SAVONAROLA: *Trattato di frate Ieronimo Savonarola circa il reggimento e governo della città di Firenze...* Op. cit., pp. 44-45.

<sup>2</sup> Es por ello que, en las líneas de Savonarola, hay posos de unas de Prudencio (348-410), que ya había hecho alusiones a la concordia al explicar el auge del Imperio romano, que no era sino fruto de la voluntad de la Divinidad: “Dios, queriendo unificar pueblos de lenguas discordantes y reinos de culturas diversas, decidió que se sometiera a un solo mando toda tierra de costumbres civilizadas y soportara los suaves lazos de un yugo concorde, para que el amor a la religión mantuviera unidos los corazones de los hombres; pues no hay unión digna de Cristo si un espíritu único no aúna los pueblos involucrados. Solo la concordia conoce a Dios, solo ella rinde culto, adecuado y calmo, al Padre benigno. El muy pacífico acuerdo de la alianza humana gana su favor para el mundo, lo ahuyenta con la disidencia, lo irrita con las crueles armas, lo sustenta con el don de la paz, lo retiene con la sosegada piedad” (586-598). PRUDENCIO: “Contra el discurso de Símaco” (ca. 402), en *Obras II*, trad. y not. de Luis Rivero García, rev. de Ana Pérez Vega, Gredos, Madrid, 1997, p. 87

<sup>3</sup> Vale la pena citar la última línea de *Fiorenza*, una pieza de teatro en la que Thomas Mann recupera —y vilipendia— la figura de Savonarola. Allí, Fiore, una amante de Lorenzo de Médici (1449-1492), el Magnífico, pide al dominico que se aleje de la arena política y que se limite a sus labores religiosas. En su réplica, probablemente, el autor de *La muerte en Venecia* juega con la *falò delle vanità* del carnaval de 1497, organizada por los seguidores de Savonarola, y con el final del prior, ya que le hace responder: “Ich Liebe das Feuer” [“Amo el fuego”, trad. prop.] THOMAS MANN: *Fiorenza* (1906), S. Fischer, Berlín, 1913, p. 170.

Más allá de que, siguiendo su argumento, Dios castigaría con un gobierno de signo opuesto si la población de Florencia no se aviene al amor y a la concordia, Savonarola no vacila en augurar que *li cittadini, si amassino insieme, e lasciassino tutti li odii*, lograrían que:

La città (...) viverà in iubilo e in canti e psalmi; e li fanciulli e fanciulle saranno come angeli, e li nutriranno nel vivere cristiano e civile insieme: per li quali poi, al tempo suo, si farà nella città il governo piú tosto celeste che terrestre, e sarà tanta la letizia delli boni, che aranno una certa felicità spirituale in questo mondo<sup>1</sup>.

En su opinión, de la concordia y del amor en la ciudad no surge una armonía limitada *al mandar* y *al obedecer*, según había avanzado su admirado Aristóteles, sino una suerte de Jerusalén, con un gobierno *piú tosto celeste che terrestre*, prólogo de la *Civitate Dei* que vendrá.

Ciento setenta y siete años después, en 1675, Baruch Spinoza ultima la puesta a punto de su *Ética*, una obra que, a pesar de que le había ocupado durante más de doce años, solo verá la luz después de la muerte del pensador sefardí. En ella, el autor del *Tratado teológico-político* no olvida hacernos saber, *more geometrico*, su postura sobre la concordia y el amor:

Las cosas que conducen a la sociedad de los hombres [hominum communem Societatem] o las que hacen que los hombres vivan en concordia [homines concorditer vivant] son útiles [utilia sunt]; y, al contrario, son malas las que provocan la discordia [discordiam] en la sociedad [in Civitatem] (Cuarta parte. De la esclavitud humana, Proposición 40)<sup>2</sup>.

Mas Spinoza da un giro al viejo planteamiento de Aristóteles: si el de Estagira pensaba que son los *hombres buenos* los que han de concordar, el de Ámsterdam piensa que han de hacerlo los “hombres libres [homines liberi]”, que no solamente son “utilísimos unos a otros [invicem utilissimi sunt]”, sino que “se unen entre sí con un vínculo de máxima amistad [maxima amicitiae necessitudine invicem junguntur]” (Cuarta parte. De la

<sup>1</sup> [“La ciudad (...) vivirá con júbilo, entre cantos y salmos; y los niños y las niñas serán como ángeles, y serán formados en la vida cristiana y civil al mismo tiempo: para ellos, con el tiempo, en la ciudad habrá un gobierno más celeste que terreno, y será tanta la felicidad de los buenos que alcanzarán una verdadera felicidad espiritual en este mundo”, trad. prop.] Girolamo SAVONAROLA: *Trattato di frate Ieronimo Savonarola circa il reggimento e governo della città di Firenze...* Op. cit., p. 49.

<sup>2</sup> Baruch SPINOZA: *Ética demostrada según el orden geométrico...* Op. cit., p. 212.

esclavitud humana, Proposición 71, Demostración)<sup>1</sup>. Dichas premisas conducen a Spinoza a un argumento que, aun así, no se aleja del que habían elaborado los griegos:

Aunque los hombres suelen regularlo todo según los propios gustos [libidine], de su común sociedad [communi societate] se siguen muchas más ventajas que desventajas [multo plura commoda, quam damna]. Por eso, vale más sufrir con ecuanimidad sus injurias y poner empeño en todo aquello que contribuye a establecer la concordia y la amistad [concordiæ, & amicitiae conciliandæ] (...) Las cosas que engendran la concordia [concordiam], son aquellas que se refieren a la justicia, la equidad y la honestidad [justitiam, æquitatem, & honestatem] (...) [Y] para fomentar el amor [Amori] son necesarias, ante todo, aquellas cosas que se refieren a la religión y la piedad [Religionem, & Pietatem] (Cuarta parte. De la esclavitud humana, Capítulos 14-15)<sup>2</sup>.

A continuación, Spinoza agrega que “la concordia suele ser engendrada casi siempre por el miedo [Solet præterea concordia ex Metu plerumque gigni]” (Cuarta parte. De la esclavitud humana, Capítulo 16), pero el pulidor de lentes no pierde de vista que una concordia que gira sobre el miedo plantea problemas: el primero es su labilidad, ya que sería una concordia “sin fidelidad [sine fide]” (Capítulo 16), y el segundo es que “el miedo nace de la impotencia de ánimo, y no pertenece, por tanto, al uso de la razón [Metus ex animi impotentia oritur, & propterea ad rationis usum non pertinet]” (Capítulo 16)<sup>3</sup>.

Así, en opinión de Spinoza, los *hombres libres* se unen con lazos de *máxima amistad*, presumiblemente, con vistas a ser la vanguardia de la *justicia*, la *equidad* y la *honestidad*, los elementos que posibilitan la concordia; y de la *religión* y la *piedad*, los elementos que posibilitan el amor en la *sociedad de los hombres* a que ha dado lugar su vida en común.

Finalmente, uno de los padres de la Ilustración escocesa, Adam Smith, publica en 1759 la primera edición de la *Teoría de los sentimientos morales*. Allí, el pensador no olvida hacer un sitio a la concordia y al amor —si bien Smith omite la primera palabra—, y plantea:

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 230.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 235.

<sup>3</sup> *Ibid.*

Man, who can subsist only in society, was fitted by nature to that situation for which he was made. All the members of human society stand in need of each others assistance, and are likewise exposed to mutual injuries. Where the necessary assistance is reciprocally afforded from love, from gratitude, from friendship, and esteem, the society flourishes and is happy. All the different members of it are bound together by the agreeable bands of love and affection, and are, as it were, drawn to one common centre of mutual good offices (Parte II, Sección II, Capítulo III, 1)<sup>1</sup>.

*Love, gratitude, friendship* y *esteem* son, en principio, protagonistas de la *human society* pensada por el autor de *La riqueza de las naciones*, mas el silencio de la concordia en el pasaje que nos ocupa no es azaroso —en verdad, usa la palabra *concord* una docena de veces a lo largo de su libro, pero no en la línea de lo que venimos planteando—; veamos por qué.

Él piensa que, si “the necessary assistance should not be afforded from such generous and disinterested motives”, el grupo de ciudadanos siempre podría ayudarse del “sense of its utility”, un sentido que, según el autor escocés, haría las veces de “any mutual love or affection”, con lo que “the society”, significativamente “though less happy and agreeable, will not necessarily be dissolved” (Parte II, Sección II, Capítulo III, 2)<sup>2</sup>.

Ello significa que Smith contempla la posibilidad de que la concordia no prospere gracias al amor —o a la *debida acción del príncipe* de Marsilio—, sino al *sense of utility* de la comunidad, que podría suplir al primero, que aún es un valor clave, mas prescindible.

En vista de lo cual, el lazo que había vinculado la concordia y el amor durante veintidós siglos, desde Atenas a Edimburgo, pasando por Roma, Florencia o Ámsterdam, da signos alarmentes de agotamiento<sup>3</sup>. Y no es extraño: Smith pule su obra desde 1759,

<sup>1</sup> [“El ser humano, que solo puede subsistir en sociedad, fue adaptado por la naturaleza a la situación para la que fue creado. Todos los miembros de la sociedad humana precisan la ayuda del resto, y están igualmente expuesto a los agravios mutuos. Donde la necesaria asistencia se presta recíprocamente desde el amor, desde la gratitud, desde la amistad y la estima, la sociedad prospera y es feliz. Todos sus miembros están unidos por los agradables lazos del amor y el afecto, y son, por así decir, atraídos a un centro común de buenos oficios mutuos”, trad. prop.] Adam SMITH: *The Theory of Moral Sentiments...* Op. cit., p. 100.

<sup>2</sup> [“La necesaria asistencia no es proporcionada por motivos generosos y desinteresados”, “Sentido de su utilidad”, “Todo amor y afecto mutuo”, “La sociedad (...), si bien menos feliz y conforme, no será disuelta necesariamente”, trad. prop.] *Ibid.*

<sup>3</sup> Fuera del arco temporal que hemos propuesto, Gaspar Melchor de Jovellanos (1744-1811) da continuidad a los propósitos de los autores que hemos visitado, quizá con optimismo: “Esta virtud primordial del hombre civil, es el amor público. Ella es el verdadero apoyo de los estados, porque ella sola puede dar a la acción de sus miembros una continua y constante tendencia hacia la común felicidad. Por el amor público son perfectamente



al punto de lanzar la sexta edición el mismo año de su muerte, 1790. Solo tres días antes de su ocaso, en Francia, los parisinos y las parisinas se habían levantado contra las autoridades de su país y, según sabemos, luego de cinco meses, el 18 de diciembre de 1790, Maximilien Robespierre pronuncia las tres palabras que sintetizan el proceso.

La ruptura de la tradición del pensamiento político occidental, en opinión de Arendt, aún ha de aguardar unos años, pero la ruptura de la tradición del amor político, *sit verbo venia*, ha dado el primer paso. Hasta Smith, el propósito de los autores había sido el de armonizar la comunidad política, vinculando el amor —*philia; amicitia; amore; love; friendship* o *esteem*— y la concordia —*homonoia, tranquillitas, concordia*—; con Robespierre, sin embargo, vienen días en que el propósito pasa a ser el litigio popular por el poder, con lo que el amor, ya *fraternité*, en lugar de ir por la senda de la concordia, opta por la de la *révolution*.

Desde Alemania, un joven de Stuttgart ha seguido puntualmente los sucesos en el país vecino<sup>1</sup>. El pensamiento de Hegel no es solo el origen de la ruptura a la que alude Arendt, sino de una segunda ruptura que es clave en el relato que presentamos. En los libros del autor de la *Fenomenología del espíritu*, el amor, uno de los elementos clave durante su juventud, no solo cederá posiciones al odio y la discordia, sino que será secuestrado del espacio político y aislado en el de la familia, con lo que se genera una visión adversa de la alteridad y, a la vez, se ultima la ruptura que habíamos visto avanzada en la *Teoría de los sentimientos morales*. A pesar de Marx, que, según sabemos, más adelante vuelve al tercer elemento del lema revolucionario, la *fraternité* da paso a la *solidarité*, al mismo tiempo que en los países de lengua alemana surgen dos crisis: la de la palabra y la de la alteridad.

---

mantenidas todas las relaciones, preservados todos los derechos y alcanzados todos los fines de la institución social. Acercando a los que mandan y a los que obedecen, él es el que establece la unidad civil, y dirige uniformemente la acción de todos al término que viene a aquellos fines. Por él cada individuo aprecia la clase a que pertenece, y cada clase los deberes y funciones que le son atribuidos. De él nace el respeto a la constitución, la obediencia a las leyes, la sumisión a las autoridades constituidas y el amor al orden y a la tranquilidad. En fin, él es el que obtiene del interés particular todos los sacrificios que demanda el interés común, y hace que el bien y prosperidad de todos entre en el objeto de la felicidad de cada ciudadano”. Melchor Gaspar de JOVELLANOS: “Educación pública. Bases que dio para la formación de un plan general de instrucción pública a la Junta especial de este ramo, siendo individuo de la Suprema de Gobierno, establecida en Sevilla” (1802), en *Colección de varias obras en prosa y verso* (Tomo III), D. León Amarita, Madrid, 1931, pp. 399-400.

<sup>1</sup> Y saludado, ya que nuestro autor va a servirse una copa de vino cada 14 de julio hasta el año de su muerte. Cfr. Rüdiger SAFRANSKI: *Romanticismo. Una odisea del espíritu alemán...* *Op. cit.*, p. 213 y Bernard BOURGEOIS: *La pensée politique de Hegel*, Presses Universitaires de France, París, 1969 [segunda edición, 1992], p. 31.

§ *Ruptura*

Farewell! A long farewell, to all my greatness!<sup>1</sup>

William Shakespeare

En la vía de salida que va de la *vita activa* a la *vita contemplativa*, por decirlo con Arendt, Platón y Aristóteles no perdieron de vista el amor, ya que lo presentaron en las dos áreas. Hubo oportunidad de ver, a lo largo del primer capítulo, que los dos pensadores se preguntaron por el amor ora *qua* lazo personal, ora *qua* vínculo político. Valdrá recordar el *Banquete* de Platón, donde había un Eros que, al fecundar el alma en lugar de limitarse solo al cuerpo, daba lugar a seres capaces de una amistad más sólida en la polis (*Banquete*, 208e-209c); o en la *Ética nicomáquea* y *eudemia* de Aristóteles, donde la *philia* de los amigos y la *philia politikē* eran protagonistas sin solución de continuidad gracias a la virtud.

Hegel, por su parte, sí pierde de vista el amor, ahora en la vía que, unos lustros después, sale del pensador *qua bios theōrētikos*<sup>2</sup> –un giro que, en opinión de Arendt, Marx habría sintetizado en su undécima tesis sobre Feuerbach<sup>3</sup>, posición que “might be derived from Hegel’s system”<sup>4</sup>–. Eugenio Triás, que profundiza en el viraje del autor germano, plantea que es un proceso que se va dando con el tiempo, y no una postura de partida<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> [“¡Adiós, un largo adiós a toda mi grandeza!”, trad. prop.] William SHAKESPEARE: *The Famous History of the Life of the King Henry VIII* (1613), en *Complete Works*, ed. con un glosario de W. J. Craig, M. A., Oxford University Press, Londres, Nueva York y Toronto, 1905 [vigésimoséptima edición, 1966], p. 655.

<sup>2</sup> Ya que, y es preciso hacerlo constar, Arendt opina que “Hegel’s philosophy, though concerned with action and the realm of human affairs, consisted in contemplation” [“La filosofía de Hegel, aunque se preocupa por la acción y la esfera de los asuntos humanos, consistió en la contemplación”, trad. prop.] Hannah ARENDT: *On Revolution...* *Op. cit.*, p. 45.

<sup>3</sup> “Die Philosophen haben die Welt nur verschieden *interpretiert*, es kömmt drauf an, sie zu *verändern*” (11) [“Los filósofos solo han *interpretado* el mundo de formas diferentes; ha llegado el momento de *cambiarlo*”, trad. prop.] Karl MARX: “Thesen über Feuerbach”, en Karl MARX y Friedrich ENGELS: *Werke* (Band 3), ed. del Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Dietz, Berlín, 1978, p. 7. Énfasis de Marx.

<sup>4</sup> [“Podría haber sido derivada del sistema hegeliano”, trad. prop.] Hannah ARENDT: “Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought”, en *Thinking without Banister...* *Op. cit.*, p. 11.

<sup>5</sup> Adelantamos la explicación del profesor catalán: “Hegel inició en sus escritos frankfurtianos una reflexión sobre el amor en su dimensión vital, que supuso el punto de partida insuficiente para una reflexión sobre la relación intersubjetiva. La determinación de las diferencias entre los sujetos y la reflexión sobre la relación intersubjetiva obligó a Hegel a sustituir los principios del amor y de la vida como principios constructivos de su ontología y de su antropología por el principio espiritual, privilegiando las relaciones de «lucha a muerte» como premisa del reconocimiento entre los sujetos”. Eugenio TRIÁS: *El lenguaje del perdón...* *Op. cit.*, p. 15.

Con el propósito de averiguarlo, hemos de ir, guiados por Trías<sup>1</sup>, a las primeras páginas de Hegel, de los días de Frankfurt, y pasar a obras posteriores, de los de Jena y Berlín<sup>2</sup>.

Después de cursar los cinco años del Seminario de Tübinga, al lado de Friedrich Hölderlin y de Friedrich W. J. Schelling (1775-1854), Hegel sale de Berna, donde había sido preceptor privado, hacia Frankfurt, la ciudad en la que pasará los siguientes tres años. Allí, además de seguir ocupándose en la misma profesión, escribe sus primeras páginas sobre el amor; y, ya desde el principio, aclara que el mismo significa la fusión de los protagonistas: “In der Liebe allein ist man eins mit dem Objekt”<sup>3</sup>. A ello, Hegel agrega:

---

<sup>1</sup> A pesar de ser una tesis doctoral premiada con la máxima calificación, *summa cum laude*, el planteamiento de Trías no siempre ha generado adhesiones; veamos la oposición explícita del profesor Daniel Innerarity: “En ocasiones se ha reprochado a Hegel [en alusión al libro de Trías] por no haber seguido la dirección especulativa que el descubrimiento del amor en Frankfurt parecía sugerirle. Pienso, por el contrario, que si el amor deja de ser un tema es por haberse convertido en el núcleo inspirador del sistema dialéctico. Pero Hegel tomó de la esfera del amor aquello que menos se presta a ser generalizado: la centralidad de la relación. Aquí se pone de manifiesto también la esencial ambigüedad del pensamiento dialéctico. La generalización social de la relación equivale a su establecimiento como subjetividad absoluta respecto de la que todos los momentos reciben su determinación esencial. La generalización del amor coincide formalmente con su aniquilación, pues éste solo es posible como actividad de un sujeto y, por tanto, como atributo de un sujeto que no puede ser definido desde su relatividad intersubjetiva o histórica”. Daniel INNERARITY: “El amor en torno a 1800: la crítica de Hegel a la concepción ilustrada y romántica del amor”, *Thémata. Revista de filosofía*, Número 7 (1990), p. 89.

<sup>2</sup> Isaiah Berlin explica que uno de los rasgos del Romanticismo es el planteamiento de que “the true nature of man is not passive receptivity - leisure, contemplation - but activity” [“La verdadera naturaleza del ser humano no es la receptividad pasiva –el ocio, la contemplación–, sino la actividad”]. A partir de ahí, podríamos pensar que Hegel, coetáneo del movimiento y amigo de varios de sus protagonistas, ostenta el mismo gusto romántico por la *activity* aludida por Berlin. Es sabido, sin embargo, que Hegel rompe con el Romanticismo durante los primeros años del siglo XIX, de ahí, probablemente, que el pensador letón opine que Hegel y Marx se oponen al mismo al postular que “the notion of a natural harmony of interests was shallow, that conflict, whether conceived as springing from metaphysical necessity or from the pattern of social development, was intrinsic to the individual and society” [“La noción de una armonía natural de intereses era superficial, que el conflicto, concebido como resultado de una necesidad metafísica o de un patrón del desarrollo social, era intrínseco al individuo y a la sociedad”]. Sobre el autor de la *Ciencia de la lógica*, Berlin piensa que “accepted history as the history of mounting conflict (...) and with great ingenuity and daring tried to represent this battlefield as an objective process which, being the growth of self-understanding by man, could be represented as the fulfilment of man as a rational being, a demand of reason (...) and hence as the true realm of selfdirection, of human freedom. Progress must culminate in the triumph of reason, when all will be clear, real, harmonious” [“Aceptó la historia de un conflicto creciente (...) y con gran ingenuidad y cuidado intentó representar este campo de batalla como un proceso objetivo, el cual, siendo el crecimiento del autoentendimiento del ser humano, podía ser representado como la realización del ser humano como ser racional, una exigencia de razón (...), y, por ello, como la esfera verdadera de la autodirección, de la libertad humana. El progreso debe culminar en el triunfo de la razón, cuando todo será claro, real, armonioso”] Isaiah BERLIN: “The Romantic Revolution. A Crisis in the History of Modern Thought”, en *The Sense of Reality. Studies in Ideas and their History...* *Op. cit.*, pp. 189-190.

<sup>3</sup> [“Solo en el amor uno es uno con el objeto”, trad. prop.] Georg Wilhelm Friedrich HEGEL: “Entwürfe über Religion und Liebe” (ca. 1797-1798), en *Werke I. Frühe Schriften*, ed. de Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel, Suhrkamp, Fráncfort, 1986, p. 242.

Der Geliebte ist uns nicht entgegengesetzt, er ist eins mit unserem Wesen; wir sehen nur uns in ihm, und dann ist er doch wieder nicht wir - ein Wunder, das wir nicht zu fassen vermögen<sup>1</sup>.

En según qué oportunidades, el amor del primer Hegel recuerda al *érōs* que Aristófanes había presentado en el *Banquete* de Platón: con él no hay separación, sino un solo ser:

Wahre Vereinigung, eigentliche Liebe findet nur unter Lebendigen statt, die an Macht sich gleich und also durchausfüreinander Lebendige (...); sie schließt alle Entgegensetzungen aus (...) Die Liebe die Reflexion in völliger Objektlosigkeit aufhebt, dem Entgegengesetzten allen Charakter eines Fremden raubt und das Leben sich selbst ohne weiteren Mangel findet. In der Liebe ist das Getrennte noch, aber nicht mehr als Getrenntes, [sondern] als Einiges, und das Lebendige fühlt das Lebendige (...) Das Eigenste vereinigt sich in der Berührung (...) bis zur (...) der Aufhebung aller Unterscheidung<sup>2</sup>.

Entre los últimos meses de 1798 y los primeros de 1799, Hegel avanza en la preparación de una obra posterior, más larga, ‘El espíritu del cristianismo y su destino’ –sobre la que volveremos a continuación–, en la que el autor de la *Ciencia de la lógica* plantea que la “Moralität ist Aufhebung einer Trennung im Leben”, con lo que no ha de sorprender, en vista de la capacidad unitiva de la misma, que “das Prinzip der Moralität” sea “Liebe”<sup>3</sup>.

*Die Moralität*, sigue Hegel más adelante, “erhält, sichert nur die Möglichkeit der Liebe”, cuya condición es la de “die Allgemeinheit, d. h. alle als seinesgleichen - als gleiche

---

<sup>1</sup> [“El amado no se opone a nosotros, es uno con nuestro ser; solo nos vemos a nosotros mismos en él, y, luego, él no es nosotros; un milagro que no podemos comprender”, trad. prop.] *Ibid.*, p. 244.

<sup>2</sup> [“La verdadera unión, el verdadero amor, solamente tiene lugar entre los vivos, que son iguales en poder y que, en consecuencia, viven los unos para los otros (...) Excluye todos los opuestos (...) El amor suprime la reflexión en la completa ausencia de objetividades, arrebatando a lo opuesto todo carácter ajeno y, así, la vida se encuentra a sí misma sin carencias. En el amor, lo que está separado subsiste aún, pero ya no como separado, [sino] como coincidente, y lo que viviente siente a lo viviente (...) Lo más propio se une en el contacto (...) hasta la abolición de toda distinción”, trad. prop.] Georg Wilhelm Friedrich HEGEL: “Entwürfe über Religion und Liebe”, en *Werke I. Frühe Schriften... Op. cit.*, pp. 245-246 y 248.

<sup>3</sup> [“La moralidad es la abolición de la separación en la vida”, “El principio de la moralidad”, “El amor”, trad. prop.] Georg Wilhelm Friedrich HEGEL: *Der Geist des Christentums und sein Schicksal* (ca. 1798-1799), en *Ibid.*, pp. 300-301.

zu behandeln”. Por ello, su conclusión es doble: “Das Gesetz als herrschendes durch Tugend auf gehoben”, a la vez que “die Beschränkung der Tugend“ lo es “durch Liebe”<sup>1</sup>.

Hegel da signos de sus raíces y educación cristianas –y, más específicamente, luteranas– al privilegiar el amor por delante de leyes y virtudes, un planteamiento que ya hemos visitado en profundidad en el capítulo sobre el *ágape*. Ello responde a que el luego catedrático de la Universidad de Berlín ha agregado un elemento clave a su pensamiento: la comunidad, por lo que la pregunta por cuál ha de ser su pilar se ha vuelto urgente<sup>2</sup>.

En 1800, Hegel ultima ‘El espíritu del cristianismo y su destino’, donde ahonda en lo mismo. Y si al principio el amor se elevaba sobre la ley y la virtud, ahora lo hace sobre el deber y el derecho: en el amor no solo “aller Gedanke von Pflichten wegfällt”, sino que opera “ohne alle Rücksicht auf Recht”<sup>3</sup>, según había planteado Jesús de Nazaret.

Hegel opone el amor cristiano a lo que él piensa es “der jüdischen Rückkehr unter Gehorsam”<sup>4</sup>: al situar al amor sobre la ley y la virtud y lejos del deber y el derecho, Hegel aspira a presentar al primero en calidad de potencia libre de coerciones y válida por sí sola en su propósito de generar vínculos óptimos. De ahí que el Verbo del Ungido sea “eine Befreiung”, “die höchste Freiheit” y “der Wiederherstellung des lebendigen Bandes”<sup>5</sup>. El amor vuelve a ser, en una palabra, la experiencia más alta<sup>6</sup>, la presencia omnipotente, el elemento capaz de articular por sí solo la comunidad de los cristianos:

<sup>1</sup> [“Conserva, garantiza solo la posibilidad del amor”, “Tratar a la sociedad, es decir, a los pares, como iguales”, “La ley como dominación es suprimida por la virtud”, “La limitación de la virtud”, “Por el amor”, *Ibid.*, pp. 307 y 308.

<sup>2</sup> Pronto veremos que la comunidad que ilusiona a Hegel ya había sido presentada por Trías, precisamente, en 1977, cuando el autor del *Tratado de la pasión* dice lo siguiente: “Una comunidad perfecta sería aquella en que todos, poseídos los unos de los otros, fundaran en Perfecto Amor su convivencia. Cuando sucede puede afirmarse que algo *memorable* se ha fundado. En el origen de las religiones o las sectas llega a producirse a veces ese Amor, solo que por temor y reverencia a esa deidad –temor y reverencia a lo que es propio– tiende a concebirse como principio y fundamento de lo colectivo una instancia trascendente, el Dios o el Espíritu Santo”. Eugenio TRÍAS: *Meditación sobre el poder*, Anagrama, Barcelona, 1977 [segunda edición, 1993], p. 29.

<sup>3</sup> [“Se omite todo pensamiento sobre el deber”, “Sin consideración alguna por el derecho”, trad. prop.] Georg Wilhelm Friedrich HEGEL: *Der Geist des Christentums und sein Schicksal*, en *Werke I. Frühe Schriften...* Op. cit., pp. 325 y 328.

<sup>4</sup> [“La vuelta de los judíos a la obediencia”, trad. prop.] *Ibid.*, p. 357.

<sup>5</sup> [“Una liberación”, “La más alta libertad”, “La restauración de los vínculos vivos”, trad. prop.] *Ibid.*

<sup>6</sup> Así lo plantea igualmente Alice Ormiston: “This early essay by Hegel (...) represents a phase when he believed that love was the highest kind of knowing for humans, a knowing that could only find objective expression in the religious symbol” [“Este temprano ensayo de Hegel (...) representa una fase en la que él creía que el amor era el más alto tipo de conocimiento para los seres humanos, un conocimiento que solo podía encontrar expresión objetiva en el símbolo religioso”, trad. prop.] Alice ORMISTON: *Love and Politics. Re-interpreting Hegel*, State University of New York Press, Nueva York, 2004, p. 9.

Einer Harmonie, in welcher nicht [nur] ihr vielseitiges Bewußtsein in einen Geist, die vielen Lebensgestalten in ein Leben einklingen, sondern durch welche auch die Scheidewände gegen andere gottähnliche Wesen aufgehoben werden und derselbe lebendige Geist die verschiedenen Wesen beseelt, welche also nicht mehr nur gleich, sondern enig sind, nicht eine Versammlung ausmachen, sondern eine Gemeinde, weil sie nicht in einem Allgemeinen, einem Begriffe (...) sondern durch Leben, durch die Liebe vereinigt sind (...) Gibt es eine schönere Idee als ein Volk von Menschen, die durch Liebe aufeinander bezogen sind? (...) Ein Kreis der Liebe, ein Kreis von Gemütern, die ihre Rechte an alles Besondere gegeneinander aufgeben und nur durch gemeinschaftlichen Glauben und Hoffnung vereinigt sind, deren Genuß und Freude allein diese reine Einmütigkeit der Liebe ist, ist ein kleines Reich Gottes<sup>1</sup>.

Debido al peso que el pensador germano da a la *wahre Vereinigung* de los participantes que logra el amor —una en la que la *Vereinigung* habría vulnerado la alteridad del prójimo en aras de protagonizar *der Liebe* en *Einmütigkeit*<sup>2</sup>—, Trías opina que *der junge Hegel*, por decirlo con un título de Georg Lukács (1885-1971), pierde de vista “la experiencia de la alteridad” al pensar en el amor<sup>3</sup>: “La alteridad y la subjetividad”, dice el profesor barcelonés, no vendrán regidas por el amor, sino por “relaciones negativas (violencia, lucha a muerte)”<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> [“Una armonía en la que no [solo] la conciencia versátil sea conducida a un solo espíritu y las muchas formas de vida a una sola vida, sino en la que se supriman las separaciones con el resto de seres semejantes a Dios, animando el mismo espíritu viviente a los diferentes seres, con lo que entonces ya no son iguales, sino que están unidos; no constituyen una asamblea, sino una comunidad, porque no están unidos por una idea general o por un concepto (...), sino por la vida, por el amor (...) ¿Hay una idea más bella que un pueblo de personas que se relacionan entre sí a través del amor? (...) Un círculo de amor, un círculo de espíritus que renuncia a sus derechos sobre lo particular y que solo está unido por la fe y las esperanzas comunes, cuyo gozo y alegría solo es esta pura unanimidad de amor, es un pequeño Reino de Dios”, trad. prop.] Georg Wilhelm Friedrich HEGEL: *Der Geist des Christentums und sein Schicksal*, en *Werke I. Frühe Schriften...* Op. cit., pp. 393-394 y 407.

<sup>2</sup> Sobre lo mismo, leamos el siguiente paso de Bernard Bourgeois: “La première philosophie technique de Hegel, en tant que philosophie qui identifie la pensée, et donc elle-même, à l'entendement séparateur, se saisit ainsi comme incapable de réaliser son projet de penser l'unité; elle se pose pour se nier. La belle unité est éprouvée dans l'expérience de l'unité de l'un et du multiple, du même et de l'autre, où l'autre est à la fois posé et nié, c'est-à-dire essentiellement dans l'expérience de l'*amour*, dont l'accomplissement est alors pour Hegel la *religion* (...) L'amour restaure en sa vérité la vie une” [“La primera filosofía técnica de Hegel, en tanto que filosofía que identifica el pensamiento y, por tanto, a sí mismo, con el entendimiento separador, se entiende así como incapaz de realizar su proyecto de pensar la unidad; se presenta a sí mismo para negarse. La bella unidad se experimenta en la experiencia de la unidad de lo uno y de lo múltiple, de lo mismo y de lo otro, donde lo otro es a la vez planteado y negado; es decir, esencialmente en la experiencia del *amor*, cuyo cumplimiento es entonces, para Hegel, la *religión* (...) El amor restaura en su unidad la vida una”, trad. prop.] Bernard BOURGEOIS: *La pensée politique de Hegel...* Op. cit., pp. 49-50 y 51. Énfasis de Bourgeois.

<sup>3</sup> Ormiston no lo ve de la misma forma; según ella, en ‘El espíritu del cristianismo y su destino’, “love is precisely the knowledge of the unity of self and other, of self and world, and of self with an infinite principle” [“El amor es precisamente el conocimiento de la unidad de uno con otro, de uno con el mundo y de uno con un principio infinito”, trad. prop.] Alice ORMISTON: *Love and Politics...* Op. cit., p. 27.

<sup>4</sup> Eugenio TRÍAS: *El lenguaje del perdón...* Op. cit., p. 22.

Frankfurt, sin embargo, no es la ciudad que ha de asistir al giro de Hegel. En 1800, su amigo Schelling, a pesar de ser cinco años menor que él, le ayuda a hacerse con un puesto de profesor en la Universidad de Jena, donde da cursos en varias áreas. Allí, un Hegel ya en la treintena, publica la *Fenomenología del espíritu*, libro que ultima cuando Napoleón Bonaparte ocupa la ciudad –después de lo cual, Hegel parte hacia Bamberg–.

En Jena, el autor de la *Enciclopedia* alumbra su pensamiento del espíritu: el *Geist* exige un punto de oposición entre los elementos en liza, ya que sigue un proceso dialéctico de expansión –del entendimiento en la *Fenomenología*, del avance de la historia en las últimas páginas de *La fundamentación de la filosofía del derecho* y, sobre todo, a lo largo de las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*–. En virtud de lo mismo, y en lo que respecta a los lazos de los seres humanos, Trías plantea que “la lesión de unos a otros será necesaria”, ya que sin ella “no puede alumbrarse ninguna subjetividad absoluta”<sup>1</sup>. Ello genera que:

Solo la negatividad alumbra al sujeto; solo en la experiencia lesiva, en la violencia, puede alcanzar la consciencia un desapego absoluto e «ideal» de cuanto siente y «tiene» como ser existencial, viviente (...) Esa lesión, llevada hasta sus últimas consecuencias, resolverá la lucha a muerte entre familias en una reconciliación espiritual en el pueblo: de los padres de familia enconados en guerras interminables locales será posible pasar a una unificación popular que los trueque, por así decirlo, en padres de la patria. Entonces será el espíritu del pueblo, no el amor, lo que unifique y concilie lo escindido y violado<sup>2</sup>.

Y si vamos a la *Fenomenología*, un libro que sale a la luz en 1807 con el título *Sistema de la ciencia*, vemos que el papel del amor ha pasado a un segundo plano, alejado del que había ocupado en sus escritos de juventud. En la *Fenomenología*, Hegel usa la palabra en once oportunidades, y es preciso visitarlas si aspiramos a verificar las palabras de Trías.

En la primera, el pensador germano plantea que la filosofía, de amor al saber, debe pasar a ser un “*wirkliches Wissen*”. En la segunda, alude, sin profundizar, al amor de Dios. En la tercera, el amor es el último de una lista de elementos –luego de “das Schöne, Heilige, Ewige (...) [und] die Religion”–, que, en su opinión, son campos de los que se ha dicho que ayudan a la “*Erbaunung*”, en lugar de a la “*Einsicht*”. En la cuarta, escribe que

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 49.

<sup>2</sup> *Ibid.*

“Das Leben Gottes (...) [ist] ein Spielen der Liebe mit sich selbst”, unas palabras que ya hemos citado en uno de los pórticos del capítulo sobre el *ágape*. En la quinta, postula que Dios ha sido presentado en calidad de amor con el propósito de personificar “das Absolute als *Subjekt*”. En la sexta, a colación del amor al prójimo exigido por Jesús en los Evangelios, agrega: “Die tätige Liebe (...) geht darauf, Übel von einem Menschen abzusondern und ihm Guten zuzufügen”. En la séptima, dice que lo ético de la familia no son los sentimientos, o aun los lazos de amor que unen a sus miembros<sup>1</sup>, una vez que “das Sittliche das an sich Allgemeine ist” y “das Sittliche scheint nun in das Verhältnis des *einzelnen* Familiengliedes zur *ganzen* Familie als der Substanz gelegt werden zu müssen”. En la octava, plantea que el mismo es “das vollkommene *göttliche* Gesetz oder die positive *sittliche* Handlung gegen den Einzelnen aus”. En la novena, opina que, en el amor, dos elementos “nicht ihrem Wesen nach sich *entgegensetzen*”. En la décima, vincula al mismo tiempo la paternidad de la comunidad con “*eigenes Tun und Wissen*” y la maternidad con “die *ewige Liebe*”. Y, en la undécima, última que el mundo, al avenirse con la esencia, ya no se extraña más de sí, sino que es “in seiner Liebe als sich gleich”<sup>2</sup>.

A partir de ahí, Trías saca dos conclusiones: desde el período de Jena en adelante, en primer lugar, “a la filosofía del amor [de Hegel] le sucederá una filosofía que explica el devenir del espíritu desde y a partir de la violencia”; y, en segundo, “será el espíritu del pueblo, no el amor, lo que unifique y concilie lo escindido y violado”<sup>3</sup>. Sobre lo que nos viene ocupando ahora, es urgente advertir que el amor ha ido saliendo del *locus* de lo público en aras de plegarse sobre el de lo privado —no perdamos de vista las alusiones a Dios o a los lazos particulares con el prójimo, pautados por el Primero—, con la excepción de la *maternidad* de la comunidad, una suerte de vestigio de sus ideas de juventud.

<sup>1</sup> Unos años después, el mismo Hegel que ahora lo niega dirá que la “Grundlage” [“Base”] de “die neue Familie” [“La nueva familia”] no es sino “die sittliche Liebe” (172) [“El amor ético”, trad. prop.] Georg Wilhelm Friedrich HEGEL: *Werke 7. Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, ed. de Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel, Suhrkamp, Fráncfort, 1986, p. 324.

<sup>2</sup> [“Saber efectivamente real”; “Lo bello, lo sagrado, lo eterno [y] la religión”, “Edificación”, “Intelección”; “La vida de Dios (...) [es] un jugar del amor consigo mismo”; “Lo absoluto como *sujeto*”; “El amor activo (...) persigue apartar el mal de un ser humano y hacerle el bien”; “Lo ético es lo universal en sí”, “Lo ético tendrá que ser depositado en la relación del miembro *singular* de la familia hacia *toda* la familia en cuanto que ésta es la substancia”; “La ley *divina* perfecta o la acción *ética* positiva para con el individuo singular”; “No se *contraponen* según su esencia”; “*Propia actividad y saber*”, “*El amor eterno*”; “Igual a sí en su amor”] Georg Wilhelm Friedrich HEGEL: *Fenomenología del espíritu... Op. cit.*, pp. 59 y 60, 60 y 61, 62 y 63, 73 y 74, 77 y 78, 506 y 507, 530 y 531, 534 y 535, 874 y 875, 892 y 893, 894 y 895. Énfasis de Hegel.

<sup>3</sup> Eugenio TRÍAS: *El lenguaje del perdón... Op. cit.*, pp. 49 y 56.



A partir de las páginas de la *Fenomenología del espíritu*, podemos ver que Hegel da la razón a Johann W. von Goethe, al que une un vínculo de varios lustros, cuando el autor de *Los años de aprendizaje de Wilhelm Meister* dice, el 4 de febrero de 1829, que el primero “incluye la religión cristiana en la filosofía”<sup>1</sup>. El punto es que ya hacía ocho años que el de Stuttgart había sacado de la política uno de los puntales del cristianismo: el amor.

Hegel completa su giro en Berlín, con la publicación *Los fundamentos de la filosofía del derecho*, un libro elaborado a partir de sus clases. Allí, plantea que la eticidad se plasma, primero, en la familia; segundo, una vez que la misma pierde su unidad, en la sociedad civil; y, tercero, en el Estado, “die Wirklichkeit des substantiellen Allgemeinen” (157)<sup>2</sup>.

El párrafo que prueba que la vinculación del amor con la arena política se ha roto es el 158: en él, alega que “die Familie hat als die *unmittelbare Substantialität* des Geistes seine sich *empfindende Einheit*, die *Liebe*” (158)<sup>3</sup>. Y en el Añadido, que hoy podemos leer gracias a dos de sus alumnos, Heinrich G. Hotho y K. G. von Griesheim, Hegel dice:

Liebe heißt überhaupt das Bewußtsein meiner Einheit mit einem anderen (...) Die Liebe ist aber Empfindung, das heißt die Sittlichkeit in Form des Natürlichen; [aber] im Staate ist sie nicht mehr: da ist man sich der Einheit als des Gesetzes bewußt, da muß der Inhalt vernünftig sein (158, Zusatz)<sup>4</sup>.

Una vez que la pareja gira sobre la experiencia del amor y es el germen de la familia, y que las familias pasan por ser el sostén del Estado (201, Zusatz)<sup>5</sup>, podríamos pensar que sigue existiendo un vínculo entre las dos áreas, pero Hegel ha sido claro: el amor es el *Empfindung* que soporta *die Familie*, y en el Estado no hay sentimientos, sino racionalidad<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> Johann P. ECKERMANN: *Conversaciones con Goethe...* Op. cit., p. 356.

<sup>2</sup> [“La realidad de la generalidad substancial”, trad. prop.] Georg Wilhelm Friedrich HEGEL: *Werke 7. Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse...* Op. cit., p. 306.

<sup>3</sup> [“La familia tiene por *susbtancialidad inmediata* de su unidad *sensible* al amor”, trad. prop.] *Ibid.*, p. 307. Énfasis de Hegel.

<sup>4</sup> [“El amor significa, principalmente, la conciencia de mi unidad con un otro (...) El amor, sin embargo, es un sentimiento, es decir, la eticidad en forma de lo natural; [mas] en el Estado ya no está: allí somos conscientes de la unidad como unidad de la ley, allí el contenido ha de ser racional”, trad. prop.] *Ibid.*, pp. 307-308.

<sup>5</sup> “Die erste Basis des Staats die Familie ist” (201, Zusatz) [“La primera base del Estado es la familia”, trad. prop.] *Ibid.*, p. 213.

<sup>6</sup> Da la sensación de que Innerarity opina que Hegel, en lugar de ahondar en la separación del espacio público y el privado, se levanta contra ella: “De manera especialmente aguda vislumbró Hegel el sentido de la especificación funcional que caracteriza a la sociedad moderna: la separación estricta de la familia y la sociedad civil (...) Nos encontramos en pleno proceso de retirada de la actitud valorativa a la esfera de la vida privada

Del amor, el autor de la *Ciencia de la lógica* ha logrado salvaguardar el principio unitivo que poseía en sus días en Frankfurt –ya vemos que sigue operando en la pareja–, pero con los años ha ido sacándole de la vida en común y limitándole a las paredes del hogar.

La expulsión política del amor, personificada por su veto en el Estado, unida a su sustitución por el odio y la discordia *qua* sentimientos protagonistas de la intersubjetividad, por volver a decirlo con las palabras de Trías, generan un seísmo cuyas vibraciones se hacen sentir varios lustros después: es la ruptura de dos tradiciones<sup>1</sup>, la del pensamiento político y, con ella, la del amor político. No es extraño que las dos se produzcan al mismo tiempo; ya dice el profesor Manuel Arias Maldonado que “la política” no es sino “la actividad intersubjetiva por excelencia”<sup>2</sup>. Con un salto *von Hegel zu Nietzsche*, según reza uno de los títulos de Karl Löwith (1897-1973), podremos ilustrar la segunda adecuadamente.

En Nietzsche asistimos a una puesta en cuestión radical de los valores del amor, una vez que el pensador de Röcken sospecha que el mismo no es un elemento propicio en el lazo con los allegados. Quizá sea un gesto a raíz de su vituperio de los principios cristianos, de experiencias o razonamientos propios, o del problemático legado de Hegel; el punto es que Nietzsche plantea que hay un oneroso vínculo que une al amor y a la codicia:

Codicia y amor: ¡qué sentimientos tan diversos despiertan en nosotros cada una de estas palabras! – y sin embargo, podría tratarse del mismo impulso al que se le han puesto dos nombres diferentes (...) Nuestro amor al prójimo – ¿no es el anhelo de una nueva

---

(...) La intimidad y la publicidad se constituyen desde la polarización de la racionalidad y la emotividad. Amistad y sociedad se convierten en términos antagónicos (...) No se puede entender la concepción hegeliana del amor y la familia si no se tiene en cuenta que forma parte de una teoría de la moralidad dirigida contra el dualismo de los imperativos jurídicos y las convicciones morales”. Daniel INNERARITY: “El amor en torno a 1800: la crítica de Hegel a la concepción ilustrada y romántica del amor”... *Op. cit.*, p. 87.

<sup>1</sup> Unas rupturas que, al lado de áreas del saber próximas a la política, se producen con cien años de retraso. Siguiendo a Alexandre Koyré (1892-1964), la crisis de la ciencia y el pensamiento se da en el paso del siglo XVI al XVII y viene pautada por “the destruction of the Cosmos, that is, the disappearance, from philosophically and scientifically valid concepts, of the conception of the world as a finite, closed, and hierarchically ordered whole (...) and its replacement by an indefinite and even infinite universe which is bound together by the identity of its fundamental components and laws, and in which all these components are placed on the same level of being” [“La destrucción del Cosmos, es decir, la desaparición de conceptos filosóficos y científicamente válidos, de la concepción del mundo como un todo finito, cerrado y jerárquicamente ordenado (...) y su sustitución por un universo indefinido e infinito, que permanece unido por la identidad de sus componentes y leyes fundamentales, y en el cual todos esos componentes están situados en el mismo nivel del ser”, trad. prop.] Alexander KOYRÉ: *From the Closed World to the Infinite Universe*, The John Hopkins Press, Baltimore, 1957, p. 2.

<sup>2</sup> Manuel ARIAS MALDONADO: *La democracia sentimental...* *Op. cit.*, p. 354.

*propiedad*? ¿Así como nuestro amor al saber, a la verdad y, en general, todo el anhelo de cosas nuevas? (*A todo lo que se llama amor*, 14)<sup>1</sup>

Y si Hegel había guarecido el amor en los sexos y en *die Familie*, Nietzsche no pierde la oportunidad de explicar que es allí, precisamente, donde amor y codicia se ligan con mayor peligro, ya que, en opinión de Nietzsche, “el amante quiere la posesión exclusiva e incondicionada de la persona deseada” con un propósito oscuro: “Habitar y dominar en el otro alma como lo más alto y digno de deseo” (*A todo lo que se llama amor*, 14)<sup>2</sup>.

Es más, Nietzsche alcanza a zaherir el sentimiento amoroso. En un escrito póstumo, el autor de *Así habló Zaratustra* no solo pide al lector “nunca dejarse amar”, sino que se guarde del “amor del otro y, si fuera necesario, burlarse de él” (6 [191])<sup>3</sup>. El propio Nietzsche dice que el problema pasa, sobre todo, por el *anhelo de una nueva propiedad*, sin olvidar la gravosa “confusión entre el tú y yo” (Primera sección: opiniones y sentencias diversas, *La buena amistad*, 241)<sup>4</sup>. De ahí que privilegie la amistad por delante del amor:

De vez en cuando hay sobre la tierra una especie de continuación del amor en la que ese ávido anhelo mutuo de dos personas deja lugar a un deseo y una codicia nuevos, a una sed superior y *común* de un ideal que está por encima de ellos: ¿pero quién conoce este amor? ¿Quién lo ha vivido? Su verdadero nombre es *amistad* (*A todo lo que se llama amor*, 14)<sup>5</sup>.

En oposición al amor, según Nietzsche, la amistad elude las vías del deseo y, gracias a ello, protege la entidad de sus protagonistas y el mundo que surge con los mismos, de ahí su alusión a la *sed superior* y al *común de un ideal*<sup>6</sup>. Nuestro pensador se pregunta con angustia *quién conoce este amor*, a pesar de que la respuesta más rápida es, desde luego, él mismo.

<sup>1</sup> Friedrich NIETZSCHE: *La gaya ciencia* (1882), pref. de José Luis Vermal, en *Obras completas* (Volumen III: Obras de madurez I)... *Op. cit.*, p. 748. Énfasis en el original.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 749.

<sup>3</sup> Friedrich NIETZSCHE: *Fragmentos póstumos (1875-1882)* (Volumen II), ed. española dirigida por Diego Sánchez Meca, trad., introd. y not. de Manuel Barrios y Jaime Aspiunza, Tecnos, Madrid, 2008, p. 637.

<sup>4</sup> Friedrich NIETZSCHE: *Humano, demasiado humano. Un libro para espíritus libres* (Volumen 2), en *Obras completas* (Volumen III: Obras de madurez I)... *Op. cit.*, p. 341.

<sup>5</sup> Friedrich NIETZSCHE: *La gaya ciencia*, en *Obras completas* (Volumen III: Obras de madurez I)... *Op. cit.*, p. 749. Énfasis en el original.

<sup>6</sup> Vale la pena leer el giro que Marina Garcés, más de un siglo después, da al planteamiento de Nietzsche: “La relación con el mundo me la han dado los amigos. No hay una categoría separada de la amistad que la recorte del amor ni del parentesco. Amigos y amigas son todos aquellos con quien se comparte la complicidad de aprender a vivir juntos”. Marina GARCÉS: *Ciudad Princesa*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2018, p. 14.

En los últimos días de 1868, Otilie W. Brockhaus (1811-1883) presenta a su hermano, Richard Wagner (1813-1883), ya un astro luminoso en el cielo musical, a un sorprendente joven que, solo unos meses después, con veinticinco años, logra la Cátedra de Lengua y Literatura griegas de la Universidad de Basilea. Nietzsche admiraba la obra de Wagner desde hacía tiempo y Wagner ve en Nietzsche, precisamente, a un admirador que, además, cuenta con una gran proyección en las letras alemanas. La amistad que surge entre los dos se prolonga durante varios años, pero paulatinamente sus sendas van separándose, primero con la salida de los Wagner de Tribschen, Suiza; y, luego, con el primer Festival de Bayreuth, en 1876, en el que se representa de *El anillo del nibelungo*, al que sigue la publicación de la cuarta *Consideración intempestiva: Richard Wagner en Bayreuth*.

Seis años después, en 1882 —a uno de la muerte del músico—, no es aventurado vislumbrar la presencia de Wagner en unas líneas de Nietzsche en *La gaya ciencia*:

Éramos amigos y nos volvimos extraños. Pero está bien así, y no nos lo queremos disimular y encubrir como si tuviéramos que avergonzarnos de ello. Somos dos navíos, cada uno de los cuales tiene su meta y su rumbo (...) Que tengamos que volvernos extraños es la ley que está *por encima* de nosotros (...) Es probable que haya una curva y una órbita estelar enorme e invisible en la que pueden *incluirse* como pequeños trayectos nuestros caminos y metas tan diferentes, — ¡elevémonos a este pensamiento! Pero nuestra vida es demasiado corta y nuestra capacidad visual demasiado reducida como para que podamos ser más que amigos en el sentido de aquella sublime posibilidad. — Y así, *creamos* en nuestra amistad estelar, incluso si tuviéramos que ser enemigos terrenales (*Amistad estelar*, 279)<sup>1</sup>.

*Extraños*, dice Nietzsche del que había sido su venerado Wagner<sup>2</sup>. No es gratuito que el pensador de Röcken sea el símbolo principal de un proceso de extrañamiento que alcanza uno de sus puntos álgidos en el parágrafo 242 de *Humano, demasiado humano*, de 1878.

<sup>1</sup> Friedrich NIETZSCHE: *La gaya ciencia*, en *Obras completas* (Volumen III: Obras de madurez I)... *Op. cit.*, p. 831. Énfasis en el original.

<sup>2</sup> A raíz del parágrafo que hemos leído, Garcés, una vez más, dice lo siguiente: “Celebrar lo que ha sido y no solo lo que es, lo que hemos dejado pasar y no solo lo que tenemos: éste es el reto de todo verdadero amor. Amistad de estrellas”. Marina GARCÉS: “Amistad de estrellas”, en *Fuera de clase. Textos de filosofía de guerrilla*, trad. de Patricia Valero Mous, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2016 [cuarta edición, 2018], p. 146.

No por azar, Nietzsche le da un título, *Los amigos como fantasmas*, que a la postre será una suerte de vaticinio de lo que habría de ser, unos años después, su amistad con Wagner –y, más aún, de lo que habría de pasar con la alteridad posteriormente, según podremos ver en las próximas páginas—. El autor del *Crepúsculo de los ídolos* plantea que si “nos transformamos radicalmente, entonces nuestros amigos, que no han cambiado, se convierten en los fantasmas”. A partir de ahí, “su voz resuena aterradora[,] como si viniese de las sombras” (Primera sección: opiniones y sentencias diversas, *Los amigos como fantasmas*, 242)<sup>1</sup>. De ello se colige que, si en el amor había un veneno: el *anhelo de una nueva propiedad*, en la amistad hay un peligro: la posibilidad de *transformarnos radicalmente* y dar lugar, así, a que los amigos se vuelvan *fantasmas* que se comunican desde *las sombras*.

A la luz de lo visto, Nietzsche es uno de los autores en los que se hace sentir la doble ruptura de la tradición. Y lo hace de tal forma que se adelanta varios lustros a una crisis que veremos agudizarse con los autores de las generaciones ulteriores, la de la alteridad, cuyos primeros estadios son los amantes *propietarios* y los amigos *fantasmas* de Nietzsche.

Antes de visitar las crisis gestadas en los países de lengua alemana con el salto del siglo XIX al XX, hemos de ir al país vecino, Francia, donde la *fraternité*, el giro al amor político que Robespierre había planteado pasa por un grave período de agotamiento.

La *solidarité* había venido presentándose en el país galo desde las postrimerías del siglo XVIII gracias a varios autores: Charles Fourier (1772-1837), Pierre Leroux, Auguste Comte (1798-1957), Hippolyte Renaud (1803-1874) o Émile Durkheim (1858-1917). La razón por la que nos ocupamos ahora de ella, es porque durante la segunda mitad del siglo XIX, “the *term* solidarity eclipsed other terms”<sup>2</sup>, y principalmente uno: la *fraternité*.

<sup>1</sup> Friedrich NIETZSCHE: *Humano, demasiado humano. Un libro para espíritus libres* (Volumen 2), en *Obras completas* (Volumen III: Obras de madurez I)... *Op. cit.*, p. 341.

<sup>2</sup> [“El término solidaridad eclipsó otros términos”, trad. prop.] Steinar STJERNØ: *Solidarity in Europe. The History of an Idea*, Cambridge University Press, Nueva York, 2004, p. 21. Énfasis de Stjernø.

Solidaridad<sup>1</sup>, igual que solidez, viene del latín *solidum*, una voz con la que los jurisconsultos romanos aludían a la obligación que surgía entre los participantes de un todo: *obligatio in solidum*. A pesar de que, aún hoy, la solidaridad “entails shared obligations”<sup>2</sup>, el concepto ha ido variando con el tiempo, pero Antoni Domènech, que ya nos ayudó con la *fraternité* en el tercer capítulo, vuelve a hacerlo ahora con la *solidarité*:

Por *solidaridad* debe entenderse, por lo pronto, la voluntad *activa* de *un* agente o de *un* grupo de agentes sociales de apoyar, o de auxiliar, o de subvenir a las necesidades percibidas de otro agente o de *otro* grupo de agentes, con o sin esperanza de reciprocidad<sup>3</sup>.

Vista al lado de la *metáfora conceptual* que había sido, primero, la consigna de Robespierre y el resto de la *Montagne* —“La necesidad de emancipar de la dominación patriarcal-patrimonial al conjunto de las ‘clases domésticas’, de incorporar a la sociedad civil, hermanándolas en ella, al grueso de las clases sociales subalternas”—; y, luego, la de Marx, Friedrich Engels y sus seguidores —“La creación de una vida civil (...) basada (...) en un sistema de apropiación en común, libre e igualitaria, de las bases materiales de existencia de los individuos”<sup>4</sup>—, la *solidarité* supone un giro con respecto a la primera, sobre todo en dos planos: en la línea del grupo de Domènech, donde la primera izó un ideal revolucionario y democrático, la segunda se aleja de él en aras del “auxilio de un grupo de vulnerabilidad social”<sup>5</sup>; y, en una línea más próxima a nosotros, donde la *fraternité* partió del amor entre los hermanos varones, la *solidarité* rompe con su soporte amoroso.

La *solidarité* va ganando progresivamente la partida a la *fraternité* —lo que ayuda a explicar el *eclipse* al que había aludido el autor de *De la ética a la política*—, hasta que pasa a ser la “noción nueva, apta para responder a los desafíos sociales que presentaba la evolución de las sociedades industriales y democráticas”<sup>6</sup>, en los últimos años de siglo.

<sup>1</sup> Cfr. Carlos Miguel HERRERA: “El concepto de solidaridad y sus problemas político-constitucionales. Una perspectiva iusfilosófica”, *Revista de Estudios Sociales*, Número 46: Solidaridad en perspectiva filosófica (mayo de 2013), p. 64.

<sup>2</sup> [“Implica obligaciones compartidas”, trad. prop.] Sibyl A. SCHWARZENBACH: “Fraternity, solidarity, and civic friendship”, *AMITY. The Journal of Friendship Studies*, 3: 1 (2015), p. 5.

<sup>3</sup> Antoni DOMÈNECH: “Solidaridad”, *Viento Sur*, Número 50 (junio 2000), p. 155. Énfasis de Domènech.

<sup>4</sup> Antoni DOMÈNECH: “La metáfora de la fraternidad republicano-democrática revolucionaria y su legado al socialismo contemporáneo”... *Op. cit.*, pp. 19 y 21.

<sup>5</sup> Antoni DOMÈNECH: “Solidaridad”... *Op. cit.*, p. 156.

<sup>6</sup> Carlos Miguel HERRERA: “El concepto de solidaridad y sus problemas político-constitucionales. Una perspectiva iusfilosófica”... *Op. cit.*, p. 65.

Es más, León Bourgeois (1851-1925), padre del solidarismo y primer ministro de Francia entre el otoño de 1895 y la primavera del año siguiente, publica, precisamente en 1896, un opúsculo, *Solidarité*, en el que sintetiza la sustitución que venimos presentando:

Le mot de *solidarité* (...) On a semblé d'abord le prendre comme une simple variante du troisième terme de la devise républicaine: fraternité. Il s'y substitue de plus en plus; et le sens que les écrivains, les orateurs, l'opinion publique à son tour, y attachent, semble, de jour en jour, plus plein, plus profond et plus étendu. (...) Il y a entre chacun des individus et tous les autres un lien nécessaire de *solidarité*; c'est l'étude exacte des causes, des conditions et des limites de cette solidarité qui seule pourra donner la mesure des droits et des devoirs de chacun envers tous et de tous envers chacun, et qui assurera les conclusions scientifiques et morales du problème social<sup>1</sup>.

La pregunta que hemos de plantearnos es por qué, en el plazo de un siglo, el que va del Directorio a Bourgeois, la *fraternité* es eclipsada por la *solidarité*. Sibyl A. Schwarzenbach postula que la respuesta pasa por una adaptación a los tiempos: al no contar con “familial, blood or personal connotations”, la segunda es “far more appropriate in capturing the abstract, universal nature of the modern call for individual rights and citizenship”<sup>2</sup>, al punto de significar “*free from slavery*”, una expresión que podría recordarnos a la liberación del *menu peuple*, de los días de Robespierre, y del proletariado, de los de Marx y Engels.

María Julia Bertomeu, por su parte, ayudándose de la multiplicidad semántica de los conceptos políticos de Reinhart Koselleck, opina que el culpable del giro hacia la *solidarité* ha sido el liberalismo, que ha ido adulterando los tres elementos del lema robespierrano a lo largo del siglo XIX<sup>3</sup>. A resultas de lo cual, sigue la profesora Bertomeu, las dos ideas

<sup>1</sup> [“La palabra *solidaridad* (...) al principio parecía estar tomada como una simple variante del tercer término del lema republicano: fraternidad. Está siendo sustituida cada vez más; y el significado que le atribuyen los escritores, los oradores y la opinión pública da la sensación de que, día a día, es más completo, más profundo y más extenso (...) Entre los individuos y el resto hay un vínculo necesario de *solidaridad*: es el estudio exacto de las causas, las condiciones y los límites de esta solidaridad lo único que puede dar la medida de los derechos y deberes de cada persona para con todos y de cada uno para consigo mismo, y lo que garantizará las conclusiones científicas y morales del problema social”, trad. prop.] León BOURGEOIS: *Solidarité*, Armand Colin et Cie, París, 1896, pp. 6-7 y 15. Énfasis de Bourgeois.

<sup>2</sup> [“Connotaciones familiares, sanguíneas o personales”, “Mucho más apropiada a la hora de capturar la naturaleza abstracta y universal de la reclamación de los derechos individuales y de la ciudadanía”, “*Libre de esclavitud*”, trad. prop.] Sibyl A. SCHWARZENBACH: “Fraternity, solidarity, and civic friendship”... *Op. cit.*, p. 6. Énfasis de Schwarzenbach.

<sup>3</sup> Leamos la explicación de Bertomeu: “Cuando el liberalismo del siglo XIX acuñó el afamado concepto de libertad negativa, entendido como una interferencia real y actual (y no potencial, con lo que se excluye toda amenaza de dominación), y el de la igualdad como un requisito legal formal de ‘igualdad de oportunidades ante

en liza se alejan en dos puntos clave: la *solidarité* sugiere, en primer lugar, que “es posible la cooperación solidaria entre los que tienen riqueza y quienes no la tienen (entre propietarios y proletarios)”; y, en segundo, “que el nuevo derecho obrero (...) nada tiene que ver con la lucha de clases, ni con proteger al trabajador frente al capitalista que lo explota”. En vista del nuevo paisaje que ha ido coloreando el liberalismo, Bertomeu concluye que la *solidarité* es solo “la heredera despotenciada y tibia”<sup>1</sup> de la *fraternité*.

A las advertencias de Nietzsche sobre el amor y la amistad, se une ahora la sepultura del ideal revolucionario galo. Habiendo explotado los pilares del amor, sea en público o privado, no ha de sorprender que surgieran las dos crisis que vamos a visitar ahora.

Antes de ir con la primera, la de la palabra, siguiendo el orden cronológico que habíamos propuesto, es oportuno advertir que vamos a hacer un rápido excursus desde la retórica griega hasta los poetas provenzales de los siglos XII y XIII, pasando por san Agustín. Ello nos ayudará a explicar con más facilidad qué sucede en el paso del siglo XIX al XX.

El séptimo día de un seminario que Giorgio Agamben organiza, al lado de varios amigos, entre 1979 y 1980, viene pautado por una pregunta clave: “Dove incontriamo, nella tradizione poetica occidentale, qualcosa come una riflessione sull'aver-luogo della parola?”. El pensador italiano, sabedor de que toda respuesta ha de ser rigurosa, parte de la retórica clásica, cuando la *topiká*, “una técnica degli originari avventi di parole, cioè dei «luoghi» (*topoi*) da cui scaturisce e inizia il discorso umano”, es la regla, sobre todo en lo que respecta a los oradores públicos. En virtud de la misma, la palabra adviene al que la pronuncia, que, al elaborar su “*argomento*”<sup>2</sup> —en latín, *arg-* es claridad—, alumbra el verbo.

---

la ley’, indiferente ante las desigualdades materiales entre poseedores y desposeídos; el camino estaba expedito para que comenzara a circular un concepto político de solidaridad separado de su conexión casual con la fraternidad revolucionaria y, por eso mismo, con la libertad (inalienable) entendida como la capacidad de ser sujeto por derecho propio”. María Julia BERTOMEU: “El concepto de solidaridad y su multiplicidad semántica. A la memoria de Antoni Domènech”... *Op. cit.*, p. 225.

<sup>1</sup> *Ibid.*, pp. 224 (n. 17) y 234.

<sup>2</sup> [“¿Dónde encontramos, en la tradición poética occidental, algo así como una reflexión sobre el tener-lugar de la palabra?”, “Una técnica de los eventos originales de la palabra, es decir, de los «lugares» (*topoi*) de los que surge y se inicia el discurso humano”, “*Argumento*” trad. prop.] Giorgio AGAMBEN: *Il linguaggio e la morte. Un seminario sul luogo della negatività*, Giulio Einaudi, Torino, 1982, pp. 82 y 83.



Con el paso de los años, la *topiká* vira el rumbo, una vez que la palabra, ya advenida, pasa a ser memorizada. De ahí que el orador se limite ahora “a costruire una dimora artificiale (un «memoriale») in cui fissare questi eventi in quanto già sempre dati e avvenuti”<sup>1</sup>. Fijar la palabra es una labor de la *ratio* o del *ars inveniendi*, sigue Agamben, gracias a la cual el orador, si es experto, siempre cuenta con la posibilidad de usar los vocablos a su gusto, una vez que el primero y los segundos habitan en el mismo lugar.

El cristianismo altera el curso del relato de Agamben. A partir de san Agustín de Hipona, la palabra y la persona que la pronuncia separan sus *loci*, ya que el argelino opina que la *inventio* no es sino “venire quod quaeritur” (Libro X, Capítulo 7, 10)<sup>2</sup>. ¿Y cuál es el puente que, según él, une las dos provincias? El amor. Oigamos la explicación del santo:

Oum itaque se mens novit et amat, iungitur ei amore verbum eius. Et quoniam amat notitiam et novit amorem, et verbum in amore est, et amor in verbo, et utrumque in amante atque dicente (Libro IX, Capítulo 10, 15)<sup>3</sup>.

El que hace uso de la palabra es, en opinión de Agustín, un ser amante, que gracias a su amor, precisamente, va hasta el lugar de la palabra, se une con ella y la dice: el “appetitus i lie, qui est in quaerendo, procedit a quarente (...) neque requiescit fine quo intenditur, nisi id quod quaeritur inventum quaerenti copuletur” (Libro IX, Capítulo 12, 18)<sup>4</sup>.

A raíz de ahí, Agamben, con sagacidad, advierte que “l'esperienza dell 'evento di parola è, dunque, innanzitutto un'esperienza amorosa e la parola stessa è (...) unione di conoscenza e amore”. Dicha *unione* alcanza una de sus más altas expresiones, varios siglos después, con los poetas provenzales de la Edad Media, que ven en el *amors* “la *razo de trobar* per eccellenza”<sup>5</sup>. Trovador viene del latín *tropare*, hallar, una voz que a su vez viene

<sup>1</sup> [“A construir una vivienda artificial (un «memorial») en la que fijar estos eventos en cuanto ya siempre dados y advenidos”, trad. prop.] *Ibid.*, p. 83.

<sup>2</sup> [“Venir a lo que se busca”] SAN AGUSTÍN: *Obras de san Agustín. V. Tratado de la Santísima Trinidad*, Edición bilingüe, vers., introd. y not. de Luis Arias, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1956 [segunda edición], pp. 594 y 595.

<sup>3</sup> [“Cuando el alma se conoce y se ama, su verbo se une a ella por amor. Y porque ama su noticia, conoce su amor, y el amor está en el verbo, y ambos en el que ama y habla”] *Ibid.*, pp. 564 y 565.

<sup>4</sup> [“La apetencia que late en la búsqueda procede del que busca (...) no reposa en el fin anhelado a no ser cuando se encuentra el objeto buscado y se une al que busca”] *Ibid.*, pp. 569-570 y 571.

<sup>5</sup> [“La experiencia del evento de la palabra es, así, sobre todo una experiencia amorosa y la palabra en sí es (...) unión de conocimiento y amor”, “La *razo de trobar* por excelencia”, trad. prop.] Giorgio AGAMBEN: *Il linguaggio e la norté... Op. cit.*, pp. 84-85.

de *tropus*, canto –expresión, por cierto, vinculada al *trópos* (τρόπος) griego, que significa giro, vuelta, ritmo–; y lo que procuran los poetas del sur de Francia es vivir “*l’evento di linguaggio come fondamentale esperienza amorosa e poetica*”<sup>1</sup>, en palabras del propio Agamben.

Mas pronto vuelve a producirse un vuelco. El autor de *Homo sacer* explica que la *raço d’amor* es sustituida por la *raço de res*, una experiencia personal de la nada, que plasman en su obra poética. Ello se debe, según Agamben, a que el amor se les presenta a los poetas provenzales “come un'avventura disperata, il cui oggetto è lontano e inafferrabile”; el punto es que en el amor “è precisamente in gioco un'esperienza dell'aver luogo del linguaggio che, come tale, sembra essere necessariamente segnata da una negatività”<sup>2</sup>. Servirá citar dos versos de un poema elegido por el mismo Agamben: son de Guilhem de Poitiers (1071-1126), duque de Aquitania, que cuenta sus vivencias a un amigo:

Albertz, zo q’eu vos dic vers es:

Donc dic eu qe om ve non-res<sup>3</sup>.

En la Provenza, a pesar de los siglos y de los kilómetros que la alejan de Jena y Berlín del XIX, la vivencia del amor da pie a la de la *negatività*, una secuencia que ya hemos visto.

En el siglo de Hegel, igual que en el de Poitiers, la palabra es una de las víctimas del paso del primero a la segunda, una vez que la *non-res* vuelve a ser experimentada con pesar por un grupo de poetas<sup>4</sup>. No por azar, Hegel ya había avisado en el *Eleusis* de un peligro que pronto habría de ser real: “Der Worte Armut”<sup>5</sup> –quizá por ello Alexandre Kojève (1902-1968) dice que su “«Savoir absolu» se réduit pour l’Homme au *silence absolu*”<sup>6</sup>–.

<sup>1</sup> [“*El evento del lenguaje como experiencia fundamental amorosa y poética*”, trad. prop.] *Ibid.*, p. 85. Énfasis de Agamben.

<sup>2</sup> [“Como una aventura desesperada, cuyo objeto es lejano y escurridizo”, “Está precisamente en juego una experiencia del tener lugar del lenguaje, que, como tal, da la sensación de estar necesariamente marcado por una negatividad”, trad. prop.] *Ibid.*, 87.

<sup>3</sup> [“Albert, lo que os digo es verdad: / digo yo que se ve la nada”, trad. prop.] *Ap. Ibid.*, p. 88.

<sup>4</sup> No es gratuito que Paul Ricoeur (1913-2005) aluda a la “marche triomphale de la négation”, que va “de Hegel à Sartre” [“Marcha triunfal de la negación”, “De Hegel a Sartre”, trad. prop.] Paul RICOEUR: *Philosophie de la volonté* (Tome II: Finitude et culpabilité), Aubier, Paris, 1960 [1988], p. 153.

<sup>5</sup> [“La pobreza de las palabras”, trad. prop.] Georg Wilhelm Friedrich HEGEL: “Eleusis” (1796), en *Werke I. Frühe Schriften...* Op. cit., p. 232.

<sup>6</sup> [“«Saber absoluto» se limita, para el Ser humano, al *silencio absoluto*”, trad. prop.] Alexandre KOJÈVE: *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la Phénoménologie de l’Esprit professées de 1933 à 1939 à l’École des Hautes Études réunies et publiées par Raymond Queneau*, Gallimard, Paris, 1947 [1968], p. 352. Énfasis de Kojève.

En las postrimerías del siglo XIX, “los escritores y pensadores europeos se quejaban de que las palabras les llegaban gastadas, cansadas, deshechas”, por decirlo con Marina Garcés. Ahí vemos los primeros síntomas del agravio sufrido por la palabra, una vulneración que se produce con especial virulencia en los países de lengua germana: “Se les caían de la boca. Habían perdido vitalidad (...) Estaban sin aliento, desanimadas”<sup>1</sup>, sigue la profesora catalana. Es un proceso que culmina con un solemne artículo de George Steiner, publicado en 1959, en el que dice: “The thing that has gone dead is the German language”<sup>2</sup>. ¿Por qué ha expirado el idioma alemán?<sup>3</sup> Es probable que no podamos responder a una pregunta así<sup>4</sup>, pero sí podemos aventurarnos en los primeros años del siglo XX, una época en la que las palabras ya no saben “decir y expresar la vida que las mueve”<sup>5</sup> y ver cuál es la génesis del proceso que después da lugar a su ocaso<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> Marina GARCÉS: “Prólogo. Un mapa inacabado de pistas”, en *Fuera de clase...* *Op. cit.*, p. 10.

<sup>2</sup> [“Lo que ha muerto ha sido la lengua alemana”, trad. prop.] George STEINER: “The Hollow Miracle” (1959), en *Language & Silence...* *Op. cit.*, p. 96.

<sup>3</sup> Según es sabido, Arendt pronuncia cinco años después, en 1964, unas palabras opuestas a las de Steiner: “Es ist ja nicht die deutsche Sprache gewesen, die verrückt geworden ist (...) Es gibt keinen Ersatz für die Muttersprache” [“No es el idioma alemán el que se ha vuelto loco (...) No hay ningún sustituto para la lengua materna”, trad. prop.] Hannah ARENDT: “Fernsehgespräch mit Günter Gaus” (1964), en *Ich will verstehen. Selbstauskünfte zu Leben und Werk*, ed. de Ursula Ludz, Piper, Múnich, 1996, p. 59.

<sup>4</sup> Steiner sugiere un culpable: el nacionalismo alemán. Antes de 1870, sigue el profesor, el protagonista de las letras germanas había sido “the poetic genius of Luther, Goethe, Schiller, Kleist, Heine, and in part that of Nietzsche” [“El genio poético de Luther, Goethe, Schiller, Kleist, Heine y, en parte, Nietzsche”], pero, al cabo de unos años, “the official language and literature of Bismarck’s Germany already had in them the elements of dissolution” [“La lengua y la literatura oficiales de la Alemania de Bismarck ya albergaban los elementos de la disolución”]. Con la Primera Guerra Mundial, las palabras “remained at the front and built between the German mind and the facts a wall of myth” [“Permanecieron en el frente y construyeron un muro de mito entre el espíritu alemán y los hechos”]; hasta que, a la altura de 1945, la lengua alemana ya “was not innocent of the horrors of Nazism” [“No era más inocente que los horrores del nazismo”, trad. prop.] *Ibid.*, pp. 97-99.

<sup>5</sup> Marina GARCÉS: “Prólogo. Un mapa inacabado de pistas”, en *Fuera de clase...* *Op. cit.*, p. 10.

<sup>6</sup> Es una crisis a la que podemos seguir la pista hasta el siglo XXI sin salir de los dos autores a los que hemos presentado. En 1961, Steiner lanza un artículo, “The Retreat from the Word”, en el que dice lo siguiente: “In our time, the language of politics has become infected with obscurity and madness. No lie is too gross for strenuous expression, no cruelty too abject to find apologia in the verbiage of historicism. Unless we can restore to the words in our newspapers, laws, and political acts some measure of clarity and stringency of meaning, our lives will draw yet nearer to chaos” [“En nuestros tiempos, el lenguaje de la política se ha visto contagiado de la oscuridad y la locura. Ninguna mentira es demasiado grosera para una expresión enérgica, ninguna crueldad demasiado abyecta para encontrar una defensa en la verborrea del historicismo. A menos que podamos restaurar cierto grado de claridad y significado a las palabras en nuestros periódicos, leyes y actos políticos, nuestras vidas se aproximarán aún más al caos”, trad. prop.] Mucho más próxima a nuestros días, es Garcés la que sigue identificando un problema con las palabras: “Hoy estamos inmersos en una crisis de palabras oculta bajo la apoteosis de la comunicación, que no se resuelve ni preservando la lingüística del ser humano ni devolviendo al lenguaje toda su potencia constituyente. El problema de las palabras es hoy el de su credibilidad. Una palabra creíble es aquella que es capaz de sacudir nuestra vida y desequilibrar la realidad. Ésta es la fuerza de una palabra de amor. ¿Cuándo y cómo puede tener esta misma fuerza la palabra política? (...) Una palabra creíble, sea de amor o sea política, es la palabra que ha perdido el miedo al mundo y a sus incontrolables contornos”. George STEINER: “The Retreat from the Word” (1961), en *Language & Silence...* *Op. cit.*, pp. 34-35 y Marina GARCÉS: “La intercorporalidad”, en *Un mundo común*, Edicions Bellaterra, Barcelona, 2013, p. 135.

Varios de los más egregios protagonistas de la última generación de literatos que viene al mundo en el siglo de Victor Hugo, Otto von Bismarck o Giuseppe Mazzini, han plasmado la *problemata* asociada a la palabra. Un verso de Stefan George (1868-1933), el más veterano de cuantos vamos a visitar —exiliado en Suiza, durante sus últimos meses de vida, después de que Joseph Goebbels (1897-1945) le solicitara su adhesión al Tercer Reich—, prueba que su autor sigue con la vista en sus colegas occitanos de la Edad Media:

Kein ding sei wo das wort gebricht<sup>1</sup>.

En las próximas páginas veremos que la *kein ding* que hay donde la palabra *gebricht* —no perdamos de vista, por cierto, que George escribe *kein* y *wort* con minúscula, cuando en alemán los sustantivos van con letra capital— es la alteridad. Ello significa que hemos pasado de la experiencia de la *non-res* y la *negatività* en el salto del siglo XI al XII, a la de la *kein ding* y la alteridad en el del siglo XIX al XX, capítulos gemelos en la vida de las letras.

Uno de los primeros admiradores de George es un autor precoz, procedente de una de las familias más ricas de Viena. Hugo von Hofmannsthal es el protagonista del “portentoso y único fenómeno” admirado por Stefan Zweig, un poeta que aún en plena adolescencia alcanza la “perfección poética absoluta”, la “infalibilidad en el dominio de la lengua”, “la inspiración” y “la sustancia poética hasta en la frase más accidental”. Con dieciséis y diecisiete años, el “genio grandioso” se aventura a escribir “versos indelebles” y una “prosa insuperable”, ya “inscrito[s] en los anales eternos de la lengua alemana”<sup>2</sup>.

El problema surge luego. Nuestro joven poeta, a pesar de su *genio grandioso* —o, probablemente, gracias a él—, lanza pronto los primeros avisos de una pugna que habría de agudizarse al cabo de unos años. El 15 de enero de 1891, en su poema *Leyenda de un monumento*, Hofmannsthal dice sentirse “als müßt ich ihm sagen ein Wort” —*Wort*, ahora

<sup>1</sup> [“Nada es, si la palabra se quebranta”] Stefan GEORGE: *Un nuevo reino* (1928), en *Poesía completa*, Edición bilingüe, trad. e introd. de José Luis Reina Palazón, Orense, Linteo, 2015, p. 658.

<sup>2</sup> Stefan ZWEIG: *El mundo de ayer. Memorias de un europeo* (1941), trad. de Joan Fontcuberta y Agata Orzeszek, Acantilado, Barcelona, 2001 [vigésimo quinta reimpresión, 2018], pp. 72 y 73.

sí, en mayúscula— a un señor que aguarda al lado de un camino, “und mir fehlt das Wort!”<sup>1</sup>. No ha pasado mucho cuando el autor de *La torre* vuelve sobre lo mismo:

Die ist die Lehre des Lebens, die erste und letzte und tiefste,  
Daß es uns löset vom Vann, den die Begriffe geknüpft<sup>2</sup>.

La lucha alcanza su punto álgido en 1902, el año en que cumple veintiocho. El 17 y 18 de octubre, Hofmannsthal publica en *Der Tag*, uno de los principales periódicos alemanes, la *Carta de Lord Chandos*, al decir de Steiner, una de las expresiones del “fear of the erosion of the *Logos*, of the gain of letter on spirit”<sup>3</sup> presente en los primeros años del siglo; al de Garcés, la “máxima expresión” de “un mundo en crisis, que ve cómo se descompone la relación entre el mundo, el yo y el lenguaje”<sup>4</sup>. Allí, Philipp Lord Chandos, un *gentleman* isabelino, escribe a Francis Bacon, ilustre pensador y amigo de su padre, con el propósito de hacerle saber que, después de un tiempo experimentando una profunda extrañeza con las palabras, ha optado por sumirse en el silencio. El *alter ego* de Hofmannsthal “ha perdido de golpe la unidad mística, proporcionada por la intuición, entre el yo, la expresión y el objeto”<sup>5</sup>, por decirlo con Broch, uno de sus principales admiradores.

“Al principio se me fue haciendo paulatinamente imposible hablar sobre un tema elevado o general”, cuenta Lord Chandos, que “sentía un malestar incomprensible con tan solo pronunciar las palabras «espíritu», «alma» o «cuerpo»”<sup>6</sup>. Hasta que, a lo último:

Todo se me deshacía en partes, las partes de nuevo en partes, y nada quedaba que pudiera aprehenderse con un nuevo concepto. Las palabras sueltas flotaban a mi alrededor;

<sup>1</sup> [“Como si yo tuviera que decirle una palabra”, “¡Y me falta la palabra!”] Hugo von HOFMANNSTHAL: *Poesía lírica, seguida de Carta de Lord Chandos*, Edición bilingüe, pról. de Ricardo Cano Gaviria, trad. de Olivier Giménez López y epíl. de Hermann Broch, Igitur, Tarragona, 2002, p. 161.

<sup>2</sup> [“Esta es la lección de la vida, la primera y la última y la más profunda, / Que nos liberemos de la condena que anudaron los conceptos”] *Ibid.*, p. 220.

<sup>3</sup> [“Miedo a la erosión del *Logos*, de la victoria de la letra sobre el espíritu”, trad. prop.] George STEINER: “K”, en *Language & Silence...* *Op. cit.*, p. 123.

<sup>4</sup> Marina GARCÉS: *Filosofía inacabada*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2015 [quinta edición, 2018], p. 148.

<sup>5</sup> Vale la pena leer, unas líneas después, la explicación que da el autor de *Los inocentes*: la *Carta de Lord Chandos*, según Broch, es una prueba de que “el hombre ha sucumbido (...) a la agresión de las cosas, y, en lugar de la pretendida, y ahora irrealizable, radical identificación con las cosas, en lugar del acto de amor perfecto, surge la derrota del amor, la impotencia de la vida en sí misma, su repugnancia”. Hermann BROCH: “El abandono de la lírica y «La Carta de Lord Chandos»” (1848), en Hugo von HOFMANNSTHAL: *Poesía lírica, seguida de Carta de Lord Chandos...* *Op. cit.*, p. 274.

<sup>6</sup> Hugo von HOFMANNSTHAL: *Poesía lírica, seguida de Carta de Lord Chandos...* *Op. cit.*, p. 254.

se volvían ojos que me miraban fijamente y que yo había a mi vez de mirar; remolinos que giran sin cesar, eso es lo que son, a través de los cuales se llega al vacío y en los que la mirada produce vértigo<sup>1</sup>.

En las últimas líneas de la *Carta*, Chandos dice que su lengua, en la que le gustaría poder pensar y escribir, es una “que todavía no conozco”, una “en la que me hablan las cosas mudas y en la que quizá algún día, en la tumba, haya de responder por mis actos ante un juez desconocido”<sup>2</sup>. A partir de ahí, Hofmannsthal se vuelca en el teatro, la novela y el ensayo, pero su lugar ya no volverá a ser el de la palabra poética. Por ello, no sería osado pensar que su gesto es consecuencia de un doble legado: primero, del giro de san Agustín en el *Tratado de la Santísima Trinidad*; y, segundo, de la *non-res* de los poetas provenzales.

El silencio, que alcanzó a Hölderlin por la locura, a Heinrich von Kleist (1777-1811) por el suicidio y a Nietzsche por la parálisis, alcanza a Hofmannsthal por el *Zeitgeist*.

Unos años después, durante la Primera Guerra Mundial, Thomas Mann hace una pausa en plena elaboración de *La montaña mágica* y en 1918 publica sus *Consideraciones de un apolítico*, un libro en el que el premio nobel se pone del lado de las potencias germánicas. Allí, Mann dice que, durante siglos, Alemania ha opuesto su voluntad a Roma, mas no su palabra, ya que “no la tenía, carecía de ella, no amaba ni creía en las palabras”. Es significativo que él, uno de los literatos de más peso en el siglo XX, plantee que “el Occidente romano es literario”, no así su país, que “es categóricamente no-literario”<sup>3</sup>.

Haciendo gala de una aguda ironía, el autor de *Doktor Faustus* vitupera a la Europa no germánica ridiculizando sus veleidades expansionistas: la palabra “tiene un efecto reconciliador y conquistador”; es más, “puede reconciliarse con cualquier clase de voluntad, especialmente si es bella, generosa, posee fuerza proselitista y es claramente pragmática. La palabra es imprescindible para conquistar simpatías”. Por último, da la sensación de que Mann se ríe sin pudor de la imagen que, en su opinión, deben proyectar

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 255.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 262.

<sup>3</sup> Thomas MANN: *Consideraciones de un apolítico* (1918), trad. de León Mames, introd. de Fernando Bayón y épil. de Georg Lukács, Capitán Swing, Madrid, 2011, p. 62.

los pueblos germanos, sobre todo Alemania, al resto de Europa, cuando dice que “solo la palabra hace digna la vida del hombre. La falta de palabras (...) es inhumana”<sup>1</sup>.

Más allá de su litigio contra los Estados latinos durante la Gran Guerra, las líneas que hemos leído vuelven a dar cuenta de la crisis por la que sigue pasando la palabra en los países que usan la lengua de Hegel: Alemania, sin palabras, es una patria *inhumana*.

Thomas Mann y Hugo von Hofmannsthal sacan once y catorce años, respectivamente, a Hermann Broch, uno de los principales herederos del agravio experimentado por el idioma germano. Los primeros versos de *Mitad de la vida*, de 1934, nos dan una idea:

Nimmer erkenne ich die Sprache in meinem Mund  
und die geschriebenen Worte,  
und was ich sage, geschieht in längstenschwundener Rede oder  
in künftiger<sup>2</sup>.

A Broch, aún en el período que va de la Primera a la Segunda Guerra Mundial, le urge salir de un pasado en el que “jedwedes Wort zerfällt” y adentrarse en una promesa, según la cual, en el porvenir aguarda “die wiedergefundene Sprache”<sup>3</sup>. Quizá gracias a ella, al de Viena se le presenta la oportunidad de ser un zurcidor del roto que se ha producido.

En la primavera de 1938, no lo olvidemos, el poeta austriaco viene de sufrir un cautiverio de quince días en la prisión de Alt-Aussee, después de ser apresado por la Gestapo debido a sus orígenes judíos. Una vez que se logra su liberación, solicitada por sus amigos James Joyce (1882-1941) y Albert Einstein (1879-1955), el autor de *El maleficio* se exilia en Escocia y en Estados Unidos, país en el que vive hasta su muerte, en 1951.

En 1942, “inmitten des Unsagbaren”<sup>4</sup>, Broch ya ha avanzado en la escritura de *La muerte de Virgilio*, su *opus magnum*, que publica en 1945, en inglés y en alemán. En ella, el

---

<sup>1</sup> *Ibid.*

<sup>2</sup> [“Nunca reconozco el lenguaje en mi boca ni las palabras escritas, / y lo que digo sucede en un discurso perdido o / en uno futuro”] Hermann BROCH: *En mitad de la vida. Poesía completa...* *Op. cit.*, p. 59.

<sup>3</sup> [“Toda palabra se descompone”, “El lenguaje reencontrado”] *Ibid.*, pp. 64 y 75.

<sup>4</sup> [“En medio de lo indecible”] *Ibid.*, p. 92.

“poet inspite of himself”<sup>1</sup>, por decirlo con Arendt, da un paso más que Hofmannsthal: si el joven prodigio había languidecido ante la ausencia de un lenguaje propio, Broch se propone dar con “einer neuen, einer noch nicht gefundenen, überirdischen Sprache”<sup>2</sup>.

El problema es que el autor vienés piensa que el arte no es una vía adecuada para vivificar la palabra, de ahí la elección de Virgilio, cuya última voluntad es ver arder la *Eneida* –al punto de que la propia Arendt opina que *La muerte de Virgilio* es, irónicamente, un “attack on literature as such”<sup>3</sup>–. Por ello, el agonizante protagonista del libro gime:

Die Sprache vernichten, die Namen vernichten, damit wieder Gnade sei (...) Schicksalslos die Gnade ohne Sprache...<sup>4</sup>

Es posible, si hemos de guiarnos por él, que el arte no sea la vía adecuada para volver a dar vida al lenguaje, pero Broch, no por azar, vislumbra una que sí podría serlo: la alteridad: “Denn allein in der Begegnung ruht die Sinn-Erfülltheit des Wortes, die Sinn-Erfüllung der Welt”<sup>5</sup>. Y él lo sabe bien, porque viene de una oscura “Nicht-Gemeinschaft”, en la que “keiner des ändern Stimme vernimmt, die Nicht-Gemeinschaft der Sprachstummheit, die sprachberaubte Nicht-Gemeinschaft der Vereinzelten”<sup>6</sup>.

Aun así, Broch da un último giro y plantea que el éxtasis de la palabra, el punto en el que la misma vuelve a cobrar el sentido perdido, en lugar de producirse con *der Begegnung*, se produce con la venida de Jesús de Nazaret –alentado, posiblemente, por su catolicismo, religión que había abrazado en 1909–. En las alucinaciones postreras de Virgilio, el poeta austríaco dice que en la sonrisa del niño que ha sido alumbrado en Belén

<sup>1</sup> [“Poeta a pesar de sí mismo”, trad. prop.] Hannah ARENDT: “Hermann Broch. 1886-1951” (1955), trad. de Richard Wiston, en *Men in Dark Times...* *Op. cit.*, p. 111.

<sup>2</sup> [“Una nueva, aún no hallada, lengua sobrenatural”, trad. prop.] Hermann BROCH: *Der Tod des Vergil...* *Op. cit.*, p. 99.

<sup>3</sup> [“Ataque a la literatura como tal”, trad. prop.] Hannah ARENDT: “Hermann Broch. 1886-1951”, en *Men in Dark Times...* *Op. cit.*, p. 117.

<sup>4</sup> [“Destruir la lengua, destruir los nombres, para que la gracia vuelva a darse (...) Gracia sin destino y sin lenguaje...”, trad. prop.] Hermann BROCH: *Der Tod des Vergil...* *Op. cit.*, p. 211.

<sup>5</sup> [“Porque solo en el encuentro reposa el cumplimiento del sentido de la palabra, el cumplimiento del sentido del mundo”, trad. prop.] *Ibid.*, p. 441.

<sup>6</sup> [“No-comunidad”, “Nadie percibe la voz del otro, la no-comunidad del silencio del lenguaje, la no-comunidad de los individuos privados de lenguaje”, trad. prop.] *Ibid.*, p. 147.



laten “des Wortes Sinn, des Wortes Trost, des Wortes Gnade, des Wortes Fürsprache, des Wortes Erlösungsstärke, des Wortes Gesetzeskraft, des Wortes Wiedergeburt”<sup>1</sup>.

La sonrisa de Jesús es la misma a la que Virgilio había aludido en sus églogas: “Incipe, parue puer, risu cognoscere matrem; matri longa decem tulerunt fastidia menses” (*Bucólicas*, Égloga IV, 60-61)<sup>2</sup>. Allí, el autor de las *Geórgicas* vislumbra que pronto habrá de venir el “íntegro saeculorum (...) ordo” (5), un orden protagonizado por un niño agraciado con la “deum uitam” (15)<sup>3</sup>. Virgilio, a pesar de morir unos veinte años antes del advenimiento del Ungido, asiste al mismo, gracias a Broch, en *La muerte de Virgilio*. A punto de expirar, ya más próximo al sueño que a la vigilia, el poeta latino –y Broch con él– supera el reino de la palabra; vale la pena leer *in extenso* las últimas líneas de la obra:

Das reine Wort (...) wurde stärker und stärker, wurde so übermächtig, daß nichts mehr davor bestehen sollte, vergehend das All vor dem Worte, aufgelöst und aufgehoben im Worte, dennoch im Worte enthalten und aufbewahrt, vernichtet und neu- erschaffen für ewig, weil nichts verlorengegangen war, weil das Ende sich zum Anfang fügte, wiedergeboren, wiedergebärend; das Wort schwebte über dem All, schwebte über dem Nichts, schwebte jenseits von Ausdrückbarem und Nicht-Aus- drückbarem, und er, von dem Worte überbraust und von dem Brausen eingeschlossen, er schwebte mit dem Worte, indes, je mehr es ihn einhüllte, je mehr er in den flutenden Klang eindrang und von ihm durchdrungen wurde, desto unerreichbarer und größer, desto gewichtiger und entschwebender wurde das Wort, ein schwebendes Meer, ein schwebendes Feuer, meeresschwer und meeresleicht, trotzdem immer noch Wort: er konnte es nicht festhalten, und er durfte es nicht festhalten; uner- faßlich unaussprechbar war es für ihn, denn es war jenseits der Sprache<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> [“El sentido de la palabra, el consuelo de la palabra, la gracia de la palabra, la intercesión de la palabra, la fuerza de salvación de la palabra, la fuerza de ley de la palabra, el renacimiento de la palabra”, trad. prop.] *Ibid.*, p. 531.

<sup>2</sup> [“Con tu sonrisa a conocer empieza, / tierno niño, a tu madre, que diez meses / por ti sufrió de expectación ansiosa”] VIRGILIO: *Bucólicas*, en *Obras completas...* Op. cit., pp. 126 y 127.

<sup>3</sup> [“El gran orden de los siglos”, “Vida divina”] *Ibid.*, pp. 122 y 123.

<sup>4</sup> [“La palabra pura (...) se volvió más y más fuerte, se volvió tan poderosa que nada podía existir en ella; el universo se vencía ante la palabra, disuelto y superado en la palabra, pero en la palabra conservado y contenido, destruido y re-creado para siempre, porque nada se había perdido, porque el fin fue unido al principio, renacido, recreado; la palabra se suspendía sobre el universo, se suspendía sobre la nada, se suspendía más allá de lo expresable y lo no-expresable, y él, sobrecogido por la palabra y rodeado por su rugido, se suspendía con la palabra, mientras tanto, cuanto más le envolvía, cuanto más le penetraba y era penetrado por el sonido de la inundación, más inalcanzable y más grande, más pesada y suspendida se volvía la palabra, un mar suspendido, un fuego suspendido, mar pesado y mar luminoso, sin dejar de seguir siendo palabra: no pudo aferrarse a ella, y no debía hacerlo; era incomprensiblemente inefable para él, porque estaba más allá del lenguaje”, trad. prop.] Hermann BROCH: *Der Tod des Vergil...* Op. cit., pp. 532-533.

Finalmente, igual que en el *Tratado sobre la Santísima Trinidad* y que en la *Carta de Lord Chandos*, la palabra vuelve a habitar lejos del ser humano. De ahí que Virgilio, por mucho que el *Lógos* –el Hijo del Hombre– hubiera venido a la Tierra, no logre alcanzarla, una vez que él, en el punto exacto que separa la vida de la muerte, ya *war jenseits der Sprache*<sup>1</sup>.

Broch, con todo, no ha perdido la oportunidad de sugerir una senda alternativa a la cristiana: *der Begegnung*, la misma por la que pasaremos a lo largo de las próximas páginas con el propósito de ver sus picos y, sobre todo, sus valles. “*Die Grenzen meiner Sprache bedeuten die Grenzen meiner Welt*” (5.6)<sup>2</sup>, dice Ludwig Wittgenstein, por lo que no ha de sorprender que a la crisis de la palabra<sup>3</sup>, en un mundo que ha olvidado cuáles son las voces que admiten y agradecen la presencia del resto, le siga la de la alteridad: los *Eigenschaften* de los que se ve privado el protagonista de Robert Musil (1880-1942) habrían de ser, precisamente, ellas dos. Es una crisis cuyo origen ubicaremos en Checoslovaquia y Austria, pero que después se extiende por Europa: en el presente capítulo, en el que seguimos el largo éxodo de Arendt, lo hace primero por Francia y luego por Lisboa.

<sup>1</sup> Ya dice Agamben, en línea con la suerte del Virgilio de Broch, que la “esperienza della morte e esperienza della Voce sono strettamente congiunte” [“Experiencia de la muerte y experiencia de la Voz están estrechamente unidas”] Unas líneas después, el pensador italiano agrega: “Solo se la voce umana non è semplicemente morta, ma non è mai stata, solo se il linguaggio non rimanda più ad alcuna Voce (...), diventa possibile per l'uomo un'esperienza della parola che non sia segnata dalla negatività e dalla morte” [“Solo si la voz humana no está simplemente muerta, sino que no lo ha estado nunca, solo si el lenguaje no remite más a voz alguna (...), es posible para el ser humano una experiencia de la palabra no señalada por la negatividad y la muerte”, trad. prop.] Giorgio AGAMBEN: *Il linguaggio e la morte...* *Op. cit.*, pp. 119 y 120.

<sup>2</sup> [“*Los límites de mi lenguaje significan los límites de mi mundo*”] Ludwig WITTGENSTEIN: *Tractatus Logico-Philosophicus...* *Op. cit.*, pp. 162 y 163. Énfasis de Wittgenstein.

<sup>3</sup> Las generaciones posteriores a la de George, Hofmannsthal, Mann y Broch siguen sufriendo el mismo problema, posiblemente agravado después de la experiencia de la Segunda Guerra Mundial. Valga sacar a colación a dos poetas amantes: Paul Celan –un autor rumano, pero que escribe la mayor parte de su obra en alemán– e Ingeborg Bachmann (1926-1973). En primer lugar, servirán dos versos, claros y sintéticos, de Celan, pertenecientes a *Compulsión de luz*, un poemario publicado el 1970, el mismo año que se suicida lanzándose al Sena: “Das schwimmende Wort / hat der Dämmer” [“La palabra boyante / la tiene la penumbra”]. Y, en segundo, *Discurso y difamación*, un poema en el que Bachmann, doctora en Filosofía, se pelea con la palabra: “Komm nicht aus unsrem Mund, / Wort, das den Drachen sät (...) Wort, stirb im Sumpf, aus dem der Tümpel quillt” [“No salgas de nuestra boca, / palabra que siembra el dragón (...) Muérete, palabra, en la ciénaga / de la que brota el estanque”]; no sin avenirse luego con ella: “Wort, sei von uns, freising, deutlich, schön (...) Komm, Gunst aus Laut und Hauch, / befestig diesen Mund (...) Komm un versag dich nicht, / da wir im Streit mit soviel Übel stehen (...) Mein Wort, errette mich!” [“Palabra, sé nuestra, / de espíritu libre, clara y hermosa (...) Ven, gracia de sonido y aliento, / fortalece esta boca (...) Ven y no te niegues, / ahora que con tantos males peleamos (...) ¡Palabra mía, sálvame!”] Paul CELAN: *Compulsión de luz* (1970), en *Obras completas*, Edición bilingüe, pról. de Carlos Ortega y trad. de José Luis Reina Palazón, Trotta, Madrid, 1999 [séptima edición, 2013; primera reimpresión, 2016], p. 325 e Ingeborg BACHMANN: *Invocación a la Osa Mayor* (1956), Edición bilingüe, trad. y pref. de Cecilia Dreytmüller y Concha García, Hiperión, Madrid, 2001, pp. 100-103.

En Praga, por donde habrá de pasar la pensadora de Hannover, vive un autor judío que se expresa en alemán. Franz Kafka no es solamente un vidente del tiempo por venir, según vimos con el *ágape*, sino un agudo lector del presente<sup>1</sup>. La de Kafka es, al decir de Walter Benjamin, una “era del máximo extrañamiento entre los seres humanos, y de las relaciones infinitamente mediadas que ya son las únicas que hay”<sup>2</sup>, por lo que no debe sorprendernos que el autor de *El proceso* se ocupara, con su sagacidad usual, de la misma.

Entre el 21 y el 22 de octubre de 1917, Kafka escribe *Una confusión cotidiana* —el título es de Max Brod (1884-1968), su amigo y albacea—, una de las parábolas que ilustra con mayor claridad el problema de la alteridad, ya que “indica de un modo desapasionado que el mundo se ha convertido en una ratonera”<sup>3</sup>, en palabras de David Sánchez Usanos.

El argumento es simple, mas solo a primera vista. Dos personajes, A y B, se ven urgidos por ultimar un succulento pacto, así que se citan en un pueblo vecino, H. Habitualmente, a A solo le cuesta diez minutos ir hasta H, salvo el día de su vista con B, que la cuesta diez horas, por lo que B, que ya había perdido la paciencia, salió hacia la casa de A. Deberían haberse cruzado, pero no lo hacen. Después de varias confusiones más, siguen sin poder verse. Hasta que, a lo último, A sabe que B le aguarda en su cuarto:

Glücklich darüber, B jetzt noch zu sprechen und ihm alles erklären zu können, läuft A die Treppe hinauf. Schon ist er fast oben, da stolpert er, erleidet eine Sehnenzerrung und fast ohnmächtig vor Schmerz, unfähig sogar zu schreien, nur winselnd im Dunkel hört er,

---

<sup>1</sup> Y Arendt, sobra decirlo, no pasa por alto las virtudes de uno de sus escritores de cabecera: “Austrian bureaucracy rather caused its greatest modern writer to become the humorist and critic of the whole matter. Franz Kafka (...) exposed the pride in necessity as such, even the necessity of evil, and the nauseating conceit which identifies evil and misfortune with destiny. The miracle is only that he could do this in a world in which the main elements of this atmosphere were not fully articulated; he trusted his great powers of imagination to draw all the necessary conclusions and, as it were, to complete what reality had somehow neglected to bring into full focus” [“La burocracia austriaca hizo de su más grande escritor moderno un humorista y crítico de todo. Franz Kafka (...) expuso el orgullo por la necesidad como tal, incluso la necesidad del mal, y la nauseabunda necesidad que identifica el mal con el destino. El milagro es que pudo hacerlo en un mundo en el cual los principales elementos de esta atmósfera no estaban completamente articulados; confió el gran poder de su imaginación a extraer todas las conclusiones necesarias y a completar lo que la realidad, de alguna forma, había perdido de vista”, trad. prop.] Hannah ARENDT: *The Origins of Totalitarianism...* Op. cit., pp. 245-246.

<sup>2</sup> Walter BENJAMIN: “Franz Kafka en el décimo aniversario de su muerte” (1934), en *Obras. Libro II* (Volumen 2), ed. de Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser con la colaboración de Theodor W. Adorno y Gershom Scholem, ed. española de Juan Barja, Félix Duque y Fernando Guerrero con trad. de Jorge Navarro Pérez, Abada, Madrid, 2009, p. 38.

<sup>3</sup> David SÁNCHEZ USANOS: *A tres versos del final. Filosofía y literatura*, Siglo XXI, Madrid, 2017, p. 63.

wie B – undeutlich ob in großer Ferne oder knapp neben ihm – wütend die Treppe hinunterstampft und endgültig verschwindet<sup>1</sup>.

B, súbitamente y sin mayor razón –salvo el golpe sufrido por A–, se evapora delante de su socio. Por ello, a pesar de que la distancia entre ellos se había alargado más y más<sup>2</sup>, la pregunta que plantea el cuento ya no es la que se hace Massimo Cacciari a partir de la obra de Kafka: “Come è possibile coprire la distanza che separa questo passo dal prossimo?”<sup>3</sup>, sino una más urgente: ¿se ha volatilizado, allende el papel, la alteridad?

Siete años después, a principios de 1924, el autor de *América* ultima en Berlín un segundo relato en el que vuelve a jugar con la no-presencia de la alteridad. Quizás a sabiendas de que su tuberculosis –la misma que habría de poner fin a su vida pasados solo seis meses, el 3 de junio del mismo año– había ido agravándose desde el último otoño, quizás por la lejanía que le separa de Praga, Kafka planea en *Regreso al hogar*, una de sus páginas más hermosas, una vuelta a la casa de sus padres. Frente a una de las puertas, una voz en primera persona se solaza en los gratos recuerdos de la niñez, que le asaltan al segundo: el largo pasillo, un gato que vigila, el viejo patio; todo allí le es familiar: “Wer wird mich empfangen? Wer wartet hinter der Tür der Küche?”<sup>4</sup>, se pregunta.

Kafka sabe de la presencia de sus progenitores, en parte, por el olor y el vapor del café, que salen por la chimenea, pero no desea que su visita suponga una alteración de su rutina, por lo que no les avisa. Allí, en silencio, oye los ruidos que vienen desde dentro:

<sup>1</sup> [“Feliz de poder hablar con B y explicarle todo, A sube las escaleras. Ya prácticamente ha llegado arriba cuando tropieza, sufre un tirón en el tendón y, casi sin poder gritar, solo gimoteando, oye a B en la oscuridad –no está claro si a mucha distancia o a su lado– bajar las escaleras con rabia y, de repente, desaparece”, trad. prop.] Franz KAFKA: *Eine alltägliche Verwirrung* (1917), en *Gesammelte Werke. Hochzeits-vorbereitungen auf dem Lande und andere Prosa aus dem Nachlaß*, ed. de Max Brod, Fischer, Fráncfort, 1976, p. 56.

<sup>2</sup> Jorge Luis Borges, uno de los grandes lectores de Kafka, plantea que “la paradoja de Zenón” es uno de los escritos que mejor vaticinan la voz del autor praguense: “Un móvil que está en A (declara Aristóteles) no podrá alcanzar el punto B, porque antes deberá recorrer la mitad del camino entre los dos, y antes, la mitad de la mitad, y antes, la mitad de la mitad de la mitad, y así hasta lo infinito”. A pesar de que Borges piensa en el argumento de *El castillo*, ya hemos visto que A y B han pasado por una experiencia igual de problemática. Jorge Luis BORGES: “Kafka y sus precursores” (1951), en *Otras inquisiciones...* *Op. cit.*, p. 167.

<sup>3</sup> [“¿Cómo es posible cubrir la distancia que separa este paso del siguiente?”, trad. prop.] Massimo CACCIARI: *Icone della legge...* *Op. cit.*, p. 60.

<sup>4</sup> [“¿Quién va a recibirme? ¿Quién aguarda detrás de la puerta de la cocina?”, trad. prop.] Franz KAFKA: *Heimkehr* (1923-1924), en *Gesammelte Werke. Beschreibung eines Kampfes. Novellen, Skizzen, Aphorismen aus dem Nachlaß...* *Op. cit.*, p. 107.

Was sonst in der Küche geschieht, ist das Geheimnis der dort Sitzenden, das sie vor mir wahren. Je länger man vor der Tür zögert, desto fremder wird man. Wie wäre es, wenn jetzt jemand die Tür öffnete und mich etwas fragte. Wäre ich dann nicht selbst wie einer, der sein Geheimnis wahren will<sup>1</sup>.

La principal salvedad con respecto a *Una confusión cotidiana* es que, en *Regreso al hogar*, la alteridad no se ha extinguido, sino que es una presencia ausente, si vale el oxímoron: los padres —y a su lado, probablemente, una vecina, unos parientes, una vieja amistad; en una palabra, la vida que el protagonista ya ha superado—, aguardan detrás de la puerta. Kafka, a pesar de que no aún el valor para verles, sí alcanza a sentirles, con el oído y el olfato.

Quizá el *Geheimnis* que guardan sea, precisamente, el de su presencia, que se les oculta a todos por igual: a ellos la de él, a él —solo sea en el plano visual— la de ellos. El de Praga, aun así, ha sembrado un grano que habrá de germinar: la alteridad sigue ahí, aguardando con paciencia, no sabemos si un gesto de valentía<sup>2</sup>, por mucho que ahora no la veamos.

En los dos cuentos que hemos visitado se dan dos posibilidades: o la alteridad se hace polvo de repente, o no se presenta en plenitud. Por ello, da la sensación de que cuando Martin Buber dice que “las palabras básicas no son palabras aisladas, sino pares de palabras”, y que el primero de ellos es “Yo-Tú”<sup>3</sup>, aspira a levantar el puente que con Kafka había volado por los aires —el lazo que une a A con B, a la persona que vuelve al hogar con sus padres—, ayudado de un elemento ausente allí: la palabra, *id est*: el diálogo.

Buber es uno de los principales artífices del *dialogische Denken*, un pensamiento según el cual no “se ha de tener que ver mucho con hombres”, sino que, en su lugar, “se ha de

<sup>1</sup> [“Lo que sucede en la cocina es el secreto que me oculta la gente que está allí sentada. Cuanto más se duda delante de la puerta, más extraño se hace uno. ¿Qué pasaría si alguien abriera la puerta y me preguntara algo? ¿No aparecería yo, entonces, como alguien que quiere guardar su secreto?”, trad. prop.] *Ibid.*

<sup>2</sup> Varios lustros después, Emmanuel Lévinas dice que lo que se precisa para romper los límites que nos separan de la alteridad no es valentía, sino Deseo: “La relation avec l’Autre ne consiste pas à refaire dans un sens opposé le mouvement de l’éloignement, mais à aller vers lui à travers le Désir” [“La relación con el Otro no consiste en volver a hacer, en sentido opuesto, el movimiento del alejamiento, sino en ir hacia él a través del Deseo”] Lévinas no pasa por alto que el vínculo con *l’Autre* pasa, en gran parte, por superar la crisis de la palabra: la palabra, dice el pensador lituano, es la “assistance de l’être à sa présence (...) La parole instaure seulement la communauté en *donnant*” [“Asistencia del ser a su presencia (...) La palabra solamente instaure la comunidad dando”, trad. prop.] LÉVINAS: *Totalité et infini...* *Op. cit.*, pp. 55-56 y 100-101. Énfasis de Lévinas.

<sup>3</sup> Martin BUBER: *Yo y tú* (1923), trad. de Carlos Díaz Hernández, Herder, Barcelona, 2017, p. 11.

tener que ver con hombres, pero realmente”<sup>1</sup>. No en vano, dialógico viene de διαλογικός (*dialogikós*), una palabra de origen griego vinculada con diálogo (διάλογος, *diálogos*), vocablo que, a su vez, significa “conversación de dos o de varios”<sup>2</sup>, con lo que la presencia de la alteridad es capital. Leamos, al respecto, un significativo paso de Emilio Lledó:

Un diálogo es, en principio, el puente que une a dos o más hombres para, a través de él, exponer unas determinadas informaciones e interpretaciones sobre el mundo de las cosas y de los significados<sup>3</sup>.

De ahí que Buber diga que “toda vida verdadera es encuentro”<sup>4</sup>. Lejos de la lógica de la *philia* según la habíamos visto en la vieja Atenas, el pensador vienés no plantea que el amor aliente en solitario dicho *encuentro*<sup>5</sup> —a pesar de sí dice que el amor “está *entre* Yo y Tú”<sup>6</sup>—, al principio de un dúo, luego de un grupo mayor: “La verdadera comunidad no surge por el hecho de que la gente tenga sentimientos recíprocos —aunque obviamente tampoco puede haberla sin ellos—”, sino gracias a la alineación de dos hechos: primero, “que toda ella esté entre sí en viva relación recíproca con un centro viviente” —en la que participan los sentimientos—; y, segundo, que “esté entre sí en viva relación recíproca”<sup>7</sup>.

Sucede que al par Yo-Tú, propio de los vínculos entre los seres humanos, le sigue un segundo par: el Yo-Ello, propio de la experiencia de los primeros con los objetos. El peligro es que el Tú se limite a ser un Ello<sup>8</sup>, ya que, si bien “la sublime melancolía de nuestro destino” es “que todo Tú haya de convertirse en un Ello en nuestro mundo”, al mismo tiempo, “quien solamente vive con el Ello no es un ser humano”<sup>9</sup>. Ello explica sus alusiones a la *viva relación recíproca* y al *centro viviente*: el Tú ha de ser una presencia viva.

<sup>1</sup> Martin BUBER: “Diálogo” (1932), en *Diálogo y otros escritos*, trad. de César Moreno Vázquez, Riopiedras, Barcelona, 1997, p. 42.

<sup>2</sup> Joan COROMINAS: *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana...* *Op. cit.*, p. 212.

<sup>3</sup> Emilio LLEDÓ: *La memoria del Logos. Estudios sobre el diálogo platónico*, Taurus, Madrid, 1984, p. 39.

<sup>4</sup> Martin BUBER: *Yo y tú...* *Op. cit.*, p. 21.

<sup>5</sup> “El amor no se ha de nivelar con la dialógica”, dice en uno de sus escritos posteriores, “pero el amor sin dialógica y, por tanto, sin salir-realmente-hacia-Otro, llegar-a-Otro y demorarse-en-Otro, que es amor permanente, se llama Lucifer”. Martin BUBER: “Diálogo”, en *Diálogo y otros escritos...* *Op. cit.*, p. 43.

<sup>6</sup> Martin BUBER: *Yo y tú...* *Op. cit.*, p. 24.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 58.

<sup>8</sup> En 1954, vuelve sobre lo mismo: “Lo interhumano no depende sino de que cada uno de los hombres experimente al Otro como otro determinado y de que cada uno de ellos se cuide del Otro y justamente por ello se comporte ante él de tal modo que no lo considere ni trate como si fuese un objeto, sino como compañero en un acontecimiento vital, aunque solo sea un combate de boxeo. Esto es lo decisivo: el no ser objeto”. Martin BUBER: “Elementos de lo interhumano” (1954), en *Diálogo y otros escritos...* *Op. cit.*, p. 74.

<sup>9</sup> Martin BUBER: *Yo y tú...* *Op. cit.*, pp. 27 y 46.

Finalmente, el autor judío plantea un giro *à la* Broch, ya que, sobre los pares Yo-Tú y Yo-Ello, sitúa a Dios, que, al no poder ser Ello, solo se presenta en calidad de Tú:

La realidad más fuerte y profunda existe allí donde todo acontece en el actuar, el hombre entero sin reservas y el Dios universal, el Yo unificado y el Tú ilimitado<sup>1</sup>.

El punto es que entre Dios y un ser humano arduamente podría darse el mismo diálogo que se produce entre *dos o más* seres humanos –por mucho que “la palabra de Dios (...) empapa el acontecer en la propia vida de cada uno de nosotros”<sup>2</sup>–, con lo que perdemos de vista el rasgo principal de la “palabra dialógica”, que es “la franqueza interhumana”<sup>3</sup>.

Buber, al plantear que los seres humanos son los protagonistas de la *palabra dialógica*, podría hacernos pensar que sus postulados aúnan los dos elementos de las crisis en liza, la alteridad y la palabra, pero no siempre es así. Nuestro autor dice que “da lo mismo” si el “auténtico diálogo” es “hablado o callado”, ya que se produce “donde cada uno de los participantes considera al Otro o a los Otros en su ser y ser-así y se dirige a ellos con la intención de que se funde una reciprocidad vital”<sup>4</sup>. Por ello, la alteridad es precisa, la palabra no –aun así, él mismo alega que cuando “entre nosotros se alce un verdadero diálogo o [se produce] (...) la reciprocidad (...) [suele] elev[ars]e hasta el lenguaje”<sup>5</sup>.

En unos años en que la visión de la alteridad es altamente agresiva –visitamos una época en la que se dice que “der politische Feind” es “der andere, der Fremde”<sup>6</sup>, o que “l'enfer, c'est les Autres” (Escena 5)<sup>7</sup>–, Buber, que se ha dado cuenta de que “la crisis del hombre” es una “crisis del Entre”, opone que “el hombre solo puede ser percibido, en cuanto totalidad existente, como compañero”, al punto de que “a una sociedad se la puede llamar humana en la medida en sus miembros se confirman recíprocamente”<sup>8</sup>.

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 109.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 164.

<sup>3</sup> Martín BUBER: “Diálogo”, en *Diálogo y otros escritos...* *Op. cit.*, p. 21.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 41.

<sup>5</sup> Martín BUBER: “Elementos de lo interhumano”, en *Diálogo y otros escritos...* *Op. cit.*, p. 80.

<sup>6</sup> [“El enemigo político”, “El otro, el extraño”, trad. prop.] Carl SCHMITT: *Des Begriff des Politischen...* *Op. cit.*, p. 27.

<sup>7</sup> [“El infierno son los Otros”, trad. prop.] Jean-Paul SARTRE: *Huis clos* (1944), en *Huis clos* suivi de *Les mouches*, Gallimard, París, 1947 [2000], p. 93.

<sup>8</sup> Martín BUBER: “Elementos de lo interhumano” y “Distancia originaria y relación. Contribuciones para una antropología filosófica” (1950), en *Diálogo y otros escritos...* *Op. cit.*, pp. 74, 78 y 102.

El pensador austriaco, en lugar de volver a argumentos de signo religioso, ya no aduce mayor razón que el propio *ser* del ser humano, que precisa verse “confirmado en su ser” y “devenir a través de los hombres y encontrar una presencia en el ser del otro”<sup>1</sup>.

En suma, con su pensamiento dialógico, Buber ha procurado “abordar los conceptos y forjar las palabras que liberen la idea, produzcan la herida y abran el peligro que todo problema contiene”<sup>2</sup>, por decirlo con Garcés. El punto es que la *herida* de la alteridad es más grave de lo que se piensa y el *problema* se ha propagado más allá de Praga y Viena. Es más, ha pasado por Suiza y ya se ha adentrado en Francia, donde medra sin límites.

Una de las pruebas más claras es *Viaje al fin de la noche*, el primer libro de Louis-Ferdinand A. Destouches, Céline, publicado en 1932, nueve años después de que Buber lanzara la primera edición de *Yo y tú*. Céline, médico de profesión y participante, aún en la veintena, en la Primera Guerra Mundial, plasma allí su óptica pesimista de la vida, su misantropía y su desdén hacia el amor: “Envie de s’embrasser malgré tout, comme on se gratte”<sup>3</sup>.

El virus del odio hacia la alteridad, contra el que Buber se había vacunado, ha penetrado en el organismo de Céline y ha generado un profundo asco, primero, hacia el mundo, que “ne sait que vous tuer comme un dormeur quand il se retourne (...) sur vous”, al ser un lugar en el que “la vérité (...) c’est la mort”; y, segundo, hacia los seres humanos que lo pueblan: “Faire confiance aux hommes c’est déjà se faire tuer un peu”<sup>4</sup>.

A lo largo del libro, no es extraño verle vituperar la lealtad —“Trahir (...) c’est vite dit. Faut encore saisir l’occasion”—, decir que el vecino huele mal a propósito —“A mesure qu’on reste dans un endroit, les choses et les gens se débraillent, pourrissent et se mettent à puer tout exprès pour vous”— o plantear que el amor es solamente un juego en el que aligerar las penas de uno —“Ils essaient de s’en débarrasser de leur peine, sur l’autre, au

<sup>1</sup> Martin BUBER: “Distancia originaria y relación. Contribuciones para una antropología filosófica”, en *Diálogo y otros escritos...* Op. cit., p. 107.

<sup>2</sup> Marina GARCÉS: *En las prisiones de lo posible*, Edicions Bellaterra, Barcelona, 2002, p. 17.

<sup>3</sup> [“Desean abrazarse de todos modos, como si se rascaran”, trad. prop.] Louis-Ferdinand CÉLINE: *Voyage au bout de la nuit* (1932), Gallimard, París, 1952 [1993], p. 98.

<sup>4</sup> [“Solo sabe matarte como un durmiente cuando se vuelve (...) hacia ti”, “La verdad (...) es la muerte”, “Confiar en los seres humanos ya es dejarse matar un poco”, trad. prop.] *Ibid.*, pp. 227-228 y 256-257.



moment de l'amour, mais alors ça ne marche pas et ils ont beau faire, ils la gardent tout entière leur peine"<sup>1</sup>—. Céline, más aún, alcanza a plantear el genocidio de la *gens heureux*:

Le courage ne consiste pas à pardonner, on pardonne toujours bien de trop! Et cela ne sert à rien, la preuve est faite (...) Il faudra endormir pour de vrai, un soir, le gens heureux, pendant qu'ils dormiront, je vous le dis, et en finir avec eux et avec leur bonheur une fois pour toutes. Le lendemain on en parlera plus de leur bonheur et on sera devenu libres d'être malheureux tant qu'on voudra<sup>2</sup>.

Unos años después, Céline, agudizando la vileza de los planteamientos adelantados en *Viaje al fin de la noche*, publica *Bagatelles pour un massacre* en 1937, *L'Ecole des cadavres* en 1938 y *Les beaux draps* en 1941, unos panfletos en los que no pierde la oportunidad de atacar a los judíos. La polémica que los escritos levantan en su país es tal, que Arendt dice, luego, en 1951, que "the Nazis always knew he was the only true antisemite in France"<sup>3</sup>.

Después de la Segunda Guerra Mundial, el autor de *Muerte a crédito*, que se había exiliado en Dinamarca, pasa un año en prisión por su colaboracionismo con los alemanes. Quizás allí pudo cumplir su viejo sueño de salir del mundo, "fou o upas, peur ou pas"<sup>4</sup>.

En 1937, un joven de veintiséis años había visitado la ciudad de la que Céline es oriundo, París, con una beca de estudios que debería haberle ayudado a elaborar una tesis doctoral sobre Henri Bergson (1859-1941). Emil Cioran, que había sorprendido con sus primeros libros en Rumanía —donde venía de simpatizar con la Garda de Fier, un grupo de ideología fascista— ya no volvería a pisar su país de origen después del invierno de 1941.

<sup>1</sup> ["Traicionar (...), se dice pronto. Hay que aprovechar la ocasión", "A medida que permaneces en un lugar, las cosas y las gentes van descuidándose, se pudren y empiezan a apestar a propósito para ti", "En el momento del amor, intentan desembarazarse de su dolor en el otro, pero en verdad no funciona y por mucho que lo intenten, conservan todo su dolor", trad. prop.] *Ibid.*, pp. 349, 371 y 435.

<sup>2</sup> ["El valor no es perdonar, ¡siempre perdonamos mucho! Y no sirve de nada, está demostrado. Una noche, habrá que adormecer de verdad a la gente feliz; y mientras duerme, os digo, ponerle fin a ella y a su felicidad de una vez por todas. Al día siguiente no se hablará más de su felicidad y podremos ser libres para ser infelices, todo cuando queramos", trad. prop.] *Ibid.* p. 272.

<sup>3</sup> ["Los nazis siempre supieron que él era el único antisemita verdadero de Francia", trad. prop.] Hannah ARENDT: *The Origins of Totalitarianism...* *Op. cit.*, p. 49.

<sup>4</sup> ["Loco o cuerdo, con miedo o sin él", trad. prop.] Louis-Ferdinand CÉLINE: *Voyage au bout de la nuit...* *Op. cit.*, p. 81.

En su primer libro, *En las cimas de la desesperación*, Cioran –alentado por un largo período de ausencia de sueño– se hace la pregunta que dentro de ocho años habrá de ocupar a Albert Camus en *El mito de Sísifo*: “¿Por qué yo no me suicido?”, y la respuesta bien podría haberla dado Céline: “Porque la muerte me repugna tanto como la vida”<sup>1</sup>.

Aun así, es en el *Breviario de los vencidos*, una obra elaborada entre 1941 y 1944, la primera que publica en el país galo –y la última que escribe en rumano; a partir de ahí usa el francés–, donde Cioran profundiza en el ánimo que hemos visto plasmado en *Viaje al fin de la noche*. Por ello, no es sorprendente ver lugares comunes en sus páginas: primero, la sospecha hacia el mundo, que es “la modificación, hacia fuera, de nuestra soledad”; segundo, hacia los seres humanos, que “tienen dos brazos. Y confían [en] apresarte con ellos”; y, tercero, hacia el amor, que vuelve a servir de alivio a las penas: “¿... En qué manos habré de depositar mi ser? ¿Y a quién habré de pasarle el honor del desaliento?”<sup>2</sup>.

Los paralelismos siguen, ya que Cioran no solo piensa que perdonar “a quienes nuestros instintos nos incitan a pisotear sin piedad” es una “aberración”, sino que “el hombre es hombre en la intolerancia”. Hay un hilo que une sutilmente el párrafo de Céline sobre la *gens heureux* con el siguiente paso de Cioran sobre el odio y el dolor:

El hombre es hombre en la intolerancia. ¿Te ha hecho alguien algo malo? Fermenta el odio dentro de ti, retuerce tu secreta amargura, deja que la sangre bulla en tus venas. Cuando la inmensa quietud de la noche se cierna sobre ti, no caigas en el olvido destructor de la meditación, quema con dolor y furia la blandura de tu carne, hincas tu mortífero veneno en las entrañas del enemigo. ¿Para qué serviría, si no, prolongar una vida insulsa?<sup>3</sup>

A la vertiente más explosiva de Céline –y, en ocasiones, del propio Cioran–, el pensador rumano opone una versión más cautelosa, adoptando una posición más próxima a la de un espectador con perspectiva que a la de un agente con rabia. Por ello, la pregunta es: ¿y a qué asiste Cioran? Fundamentalmente, a las dos crisis que venimos presentando. Sobre la de la palabra, dice: “Tenemos demasiado veneno, pero no el suficiente remedio

<sup>1</sup> Emil M. CIORAN: *En las cimas de la desesperación* (1934), trad. de Rafael Panizo, Tusquets, Barcelona, 2009 [segunda edición, 2012], p. 97.

<sup>2</sup> Emil M. CIORAN: *Breviario de los vencidos* (1944), trad. de Joaquín Garrigós, Tusquets, Barcelona, 1998 [segunda edición, 2001], pp. 45, 119 y 134-135.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 64.

en la palabra”, o “¿Qué vas a hacer contigo? ¿Qué te vas a decir, rodeado como estás de tanto *no-decir*?”; y sobre la de la alteridad, agrega: “Hay un latido asesino que destroza los lazos terrenales”, o “La auténtica vida no reside en la cordura sino en la ruptura”<sup>1</sup>.

Hay veces que da la sensación de replicar directamente a Buber: si el autor de *Yo y tú* había planteado que el *auténtico diálogo* es *hablado o callado*, el pensador rumano agota todas las posibilidades del mismo con la omnipresencia de su *no-decir*; y si el vienés había dicho que la *vida verdadera* siempre pasa por el *encuentro*, Cioran piensa que lo hace por la *ruptura*.

Ello significa que la *herida* a la que habíamos aludido con Garcés supura en las páginas de Cioran, porque el *peligro* ya hacía años que se había vuelto real. Es un proceso que podríamos sintetizar con las siguientes palabras del de Rășinari, ya al final de su libro:

El amor no nos puede curar de lo Otro. Y ese Otro es la pasión fatal del hombre<sup>2</sup>.

El *Otro es la pasión fatal del hombre* y, en particular, la de dos autores portugueses que vamos a visitar en las próximas páginas, con vistas a averiguar cuál es el lugar que dan al amor.

De la capital lusa son oriundos Mário de Sá-Carneiro y Fernando Pessoa, dos de los principales poetas de su generación, la del Modernismo portugués. Sus vidas, y no solamente sus obras, son sendas respuestas a la crisis de la alteridad que se había ido gestando en los países del centro de Europa: la de Sá-Carneiro, más problemática, es la de la división; y la de Pessoa, más próspera, la de la multiplicación; vamos con el primero.

Sá-Carneiro, dos años menor que su amigo Pessoa —con el que publica, en 1915, los dos números de *Orpheu*, la revista que daría título a la generación de poetas a la que se adscriben—, lamenta ya en la adolescencia “A tristeza de nunca sermos dois...”. Su grieta es, desde el principio, la de la alteridad, sea en un sentido amistoso: “Não sou amigo de ninguém”, sea en uno amoroso: “Quase o amor, quase o triunfo e a chama”. En él, la separación ha ganado posiciones, una vez que no se limita a sus allegados, sino que ha

<sup>1</sup> *Ibid.*, pp. 26, 28, 133 y 141.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 148.

ido extendiéndose a más lugares, ora en el plano temporal: “Como Ontem, para mim, Hoje é distancia”, ora en el sensorial: “Longes se aglomeram Em torno aos meus sentidos”, ora en el existencial: “Nos cafés espero a vida Que nunca vem ter conmigo”<sup>1</sup>.

De ello se colige que, a la lejanía con la alteridad, *la pasión fatal del hombre*, le sigue una lejanía con el resto del mundo, sin olvidar la propia vida. En uno de sus poemas más significativos, ya que nuestro poeta plantea allí que si hay una solución a su situación es él mismo, Sá-Carneiro dice que él ya no es él, sino el *pilar da ponte de mim para o Outro*:

Eu não sou nem sou o outro,  
Sou qualquer coisa de interédio:  
Pilar da ponte de tédio  
Que vai de mim para o Outro<sup>2</sup>.

Sá-Carneiro da con dos problemas que no logra solucionar. El primero de ellos es su propia debilidad: el poeta, a su pesar, no es un *ponte* lo suficientemente sólido –“Quero reunir-me, e todo me dissipo”– para alcanzar al *Outro*; el segundo, a colación del primero, es que no hay *Outro* al que alcanzar, la época lo ha extinguido: “Por sobre o que Eu não sou há grandes pontes Que um outro só meade, quer passar Em miragens de falsos horizontes”<sup>3</sup>. Del *amigo fantasma* de Nietzsche a los *miragens de falsos horizontes* del portugués, pasando por el B de Kafka, la presencia de la alteridad ha ido volviéndose espectral. A partir de ahí, Sá-Carneiro se pierde en un peligroso *labirinto*: él mismo.

Perdi-me dentro de mim  
Porque eu era labirinto,  
E hoje, quando me sinto,  
É com saudades de mim<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> [“La tristeza de nunca ser dos...”, “No soy amigo de nadie”, “Casi el amor, casi el triunfo y la llama”, “Como el Ayer, para mí, el Hoy es distancia”, “Distancias se acumulan / alrededor de mis sentidos”, “En los cafés espero la vida / que nunca hasta mí llega”] Mário de SÁ-CARNEIRO: *Obra poética*, Edición bilingüe, trad., introd. y not. de Alberto Virella, pref. de Pessoa, Hiperión, Madrid, 1990 [tercera impresión, 2017], pp. 28 y 29, 46 y 47, 48 y 49, 52 y 53 72 y 73.

<sup>2</sup> [“Yo no soy ni yo ni el otro, / soy tan solo algo intermedio: / pilar del puente del tedio / que va desde mí hasta el Otro”] *Ibid.*, pp. 80 y 81.

<sup>3</sup> [“Quiero agruparme, y todo me disipo”, “Sobre lo que no soy Yo, hay grandes puentes / que otro, mitad tan solo, quiere cruzar / en espejismos de falsos horizontes”] *Ibid.*, pp. 34 y 35, 102 y 103.

<sup>4</sup> [“Me perdí dentro de mí / por ser yo un laberinto, / y hoy, cuando me siento, / tengo saudades de mí”] *Ibid.*, pp. 38 y 39.

Hay múltiples versos en los que Sá-Carneiro plasma su propia pérdida. Quizá en los que lo hace más claramente sean los de *Manucure*, uno de sus últimos poemas, que dicen así:

É lá, no grande Espelho de fantasmas  
Que ondula e se entregolfa todo o meu passado,  
Se desmorona o meu presente,  
E o meu futuro é já poeira...<sup>1</sup>

Perdido, o más bien, segregado de sus allegados y de sí mismo, Mário de Sá-Carneiro se suicida el 26 de abril de 1916, con veintiséis años, en París, la ciudad a la que había viajado para seguir con sus estudios de Derecho. Su suicidio, que se produce veintiocho años antes que la publicación del *Breviario de los vencidos*, da la razón al Cioran que luego habrá de plantear en la misma ciudad que *el amor*, en la Europa de su tiempo, *no nos puede curar de lo Otro*: “Tudo é Ouro em meu rastro – Poeira de amor”<sup>2</sup>, había avisado Sá-Carneiro.

Fernando Pessoa sabía bien de la ausencia de la alteridad, un problema que se agudiza después de la pronta pérdida de su amigo. Mas él ya había optado por una vía alternativa: si Sá-Carneiro se había extraviado en el silencio del resto, a los que no había podido alcanzar; Pessoa opta por la pluralidad de voces, generada exclusivamente por él mismo.

“E penso se a minha voz, aparentemente tão pouca coisa, não encarna a substância de milhares de vozes, a fome de dizerem-se de milhares de vidas” (6)<sup>3</sup>, leemos en el *Libro del desasosiego*, la principal obra en prosa del autor portugués. El punto es que no son palabras de Fernando Pessoa, sino de Bernardo Soares, uno de los más de trescientos heterónimos que surgen de su imaginación: una *voz* que privilegia las sensaciones y que se pronuncia desde la melancolía, una profunda separación del mundo y sus habitantes.

<sup>1</sup> [“Es allí, en el gran Espejo de fantasmas / donde ondula y borbotea todo mi pasado, se desmorona mi presente, / y mi futuro ya es polvo...”] *Ibid.*, pp. 188 y 189.

<sup>2</sup> [“Todo es Oro en mi rastro – polvo de amor”] *Ibid.*, pp. 72 y 73.

<sup>3</sup> [“Y pienso si mi voz, aparentemente tan poca cosa, no encarna la sustancia de millares de voces, el apetito de decirse de millares de vidas”, trad. prop.] Fernando PESSOA: *Libro do desasosiego* (1913-1935), ed. e introd. de Richard Zenith, Assírio & Alvim, Lisboa, 1998, p. 50.

Soares, aun así, logra solucionar el problema que había lastrado a su amigo Sá-Carneiro: “Sou dois, e ambos têm a distância — irmãos siameses que não estão pegados” (10)<sup>1</sup>.

Ello no significa que Pessoa no viva la alteridad con extrañeza: “Há momentos (...) em que me sinto mais a mim que às coisas externas, e tudo se me converte numa noite de chuva e lama, perdido na solidão” (36)<sup>2</sup>. Mas la particularidad de la situación del autor lisboeta no se limita a la vaporosidad de *às coisas externas* —los seres humanos incluidos—, sino a su aversión por ellas: “A solidão desola-me; a companhia oprime-me” (48)<sup>3</sup>.

Visitamos a un poeta que litiga, a la vez, con la *solidão* y con la *companhia*: la primera, a la larga, se le vuelve odiosa; y la segunda, agresiva. En vista de que hay una pregunta que ha de ser respondida urgentemente, Pessoa opta por la primera: “O isolamento talhou-me à sua imagem e semelhança” (49), y es desde ahí que escribe el *Libro del desasosiego*: “Só os meus amigos espectrais e imaginados, só as minhas conversas decorrentes em sonho, têm uma verdadeira realidade” (49)<sup>4</sup>, dice Soares, en un paso en el que vuelve a presentarse el *amigo fantasma*, ahora *à la* lisboeta: *amigos espectrais; sombras*:

Vivem sombras que me cercam — só sombras, filhas dos móveis hirtos e da luz que me acompanha. Elas me rondam aqui ao sol, mas são gente (...) Sombras que representam entes e lugares onde entes o são (83 y 219)<sup>5</sup>.

Seguro de que “nunca amamos alguém”, sino “a ideia que fazemos de alguém”, es decir, “é a nós mesmos” (112), Pessoa no vacila en salir del pesado lugar de la alteridad y en darse a sí mismo la grata soledad que sus valoraciones le piden. Y, solo sea a primera vista, con éxito: “Céu meu, constelo-me às escondidas e tenho o meu infinito” (110)<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> [“Soy dos, y ambos mantienen la distancia — hermanos siameses que no están pegados”, trad. prop.] *Ibid.*, p. 53.

<sup>2</sup> [“Hay momentos (...) en los que me siento más a mí que a las cosas externas, y todo se me vuelve una noche de lluvia y lodo, perdido en la soledad”, trad. prop.] *Ibid.*, p. 71.

<sup>3</sup> [“La soledad me desuela; la compañía me oprime”, trad. prop.] *Ibid.*, p. 81.

<sup>4</sup> [“El aislamiento me talló a su imagen y semejanza”, “Solo mis amigos espectrales e imaginarios, solo las conversaciones que se producen en mis sueños, tienen una verdadera realidad”, trad. prop.] *Ibid.* pp. 81 y 82.

<sup>5</sup> [“Viven sombras que me rodean — solo sombras, hijas de los muebles rígidos y de la luz que me acompaña. Ellas me rondan aquí, al sol, pero son gente (...) Sombras que representan seres y lugares donde seres lo son”, trad. prop.] *Ibid.*, pp. 113 y 222.

<sup>6</sup> [“Nunca amamos a alguien”, “A la idea que nos hacemos de alguien”, “A nosotros mismos”, “Cielo mío, me constelo a escondidas y tengo mi infinito”, trad. prop.] *Ibid.*, pp. 136 y 137.

El grado de perfección que alcanza consigo mismo es alto, al punto de dar lugar a un orden político dentro de sí. En las primeras líneas del parágrafo 157, Soares proyecta un *estado, partidos y revoluções*, un sueño que luego, al ser Dios y rey, presencia con pavor:

Criar dentro de mim um estado com uma política, com partidos e revoluções, e ser eu isso tudo, ser eu Deus no panteísmo real desse povo-eu, essência e ação dos seus corpos, das suas almas, da terra que pisam e dos actos que fazem. Ser tudo, ser eles e não eles. Ai de mim! Este ainda é um dos sonhos que não logro realizar. Se o realizasse morreria talvez, não sei porquê, mas não se deve poder viver depois disso, tamanho o sacrilégio cometido contra Deus, tamanha usurpação do poder divino de ser tudo (157)<sup>1</sup>.

Pessoa opina que “o governo do mundo começa em nós mesmos” (275)<sup>2</sup>, quizá de ahí su deseo de levantar en él un Estado, a guisa de laboratorio en el que probar *o governo de si mesmo*. El problema es que si hay un solo gobernante y un solo gobernado, no hay ni un gobernado ni un gobernante, con lo que, a su pesar, solo hay una salida: la pluralidad.

En vista de los agravios que le generaba la alteridad, según hemos visto, la respuesta del poeta es, una vez más, él mismo, gracias a su multiplicación: “Crio personalidades constantemente” (299), una práctica costosa, ya que, “para criar, destruí-me” (299)<sup>3</sup>.

Además de Soares, hay tres grandes heterónimos que hacen del poeta una multitud y a los que es oportuno aludir. El primero es Alberto Caeiro, un poeta rural, a pesar de sus orígenes lisboetas, que muere con veintiséis años, igual que Sá-Carneiro; el segundo es Ricardo Reis, un lector de clásicos de sensibilidad epicúrea y monárquica; y el último es Álvaro de Campos, un seguidor de Caeiro que, después de sacar adelante sus estudios de ingeniería naval y de pasar unos años en Glasgow, vuelve a la capital portuguesa<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> [“Crear dentro de mí un Estado con una política, con partidos y revoluciones, y ser yo todo eso, ser Dios en un panteísmo real de ese pueblo-yo, esencia y acción de sus cuerpos, de sus almas, de la tierra que pisan y de los actos que realizan. Ser todo, ellos y no ellos. ¡Ay de mí! Este sigue siendo uno de los sueños que no logro cumplir. Si lo cumpliera, tal vez moriría, no sé por qué, pero no se debe poder vivir después de eso, tal es el sacrilegio cometido contra Dios, tal usurpación de su poder divino de ser todo”, trad. prop.] *Ibid.*, p. 172.

<sup>2</sup> [“El gobierno del mundo empieza en nosotros mismos”, trad. prop.] *Ibid.*, p. 267.

<sup>3</sup> [“Creo personalidades constantemente”, “Para crear, me destruí”, trad. prop.] *Ibid.*, pp. 283 y 284.

<sup>4</sup> Cfr. Fernando PESSOA: *Corazón de nadie. Antología poética (1913-1935)*, Edición bilingüe, trad., selecc. y pról. de Ángel Campos Pámpano, Galaxia Gutenberg y Círculo de Lectores, Barcelona, 2013, pp. 46, 210-211 y 306.

Pessoa es *un baule pieno di gente*, según reza uno de los títulos de Antonio Tabucchi (1943-2012), un experto en su obra. De ahí que podamos vislumbrar la presencia del primero en una de las expresiones más significativas del profesor italiano, cuando, en *Sostiene Pereira*, dice que “la personalità [e] come una confederazione di varie anime”<sup>1</sup>.

Sá-Carneiro se había visto, contra su voluntad, separado de la alteridad, por lo que su respuesta había sido un ardiente deseo de alcanzarla; Pessoa, por su parte, no soporta a la misma, pero no pierde de vista que la soledad es igualmente problemática, por lo que se aventura a dar lugar, dentro de sí, a centenares de personalidades, tantas que pierde la cuenta: “Quantos sou?” (213)<sup>2</sup>, se pregunta varias veces en el *Libro del desasosiego*.

Pessoa, a pesar de que su gusto por el alcohol agrava progresivamente su salud, sobrevive diecinueve años a su amigo. Los dos sabían que habían venido a una época en la que la situación de la palabra —“Cada palavra falada nos trai. A única comunicação é a palavra escrita” (209)— y la de la alteridad —“Me pesa sempre admitir sinceridade nas coisas coletivas” (165)<sup>3</sup>— no son las más prósperas. Y el amor no ha logrado salvarles: al primero por sus propias debilidades, y al segundo por sus sospechas hacia el mismo. De ahí que no sorprenda ver al propio Pessoa clarificando qué herencia les habían legado:

Quando nasceu a geração a que pertenço encontrou o mundo desprovido de apoios para quem tivesse cérebro, e ao mesmo tempo coração. O trabalho destrutivo das gerações anteriores fizera que o mundo, para o qual nascemos, não tivesse segurança que nos dar na ordem religiosa, esteio que nos dar na ordem moral, tranquilidade que nos dar na ordem política. Nascemos já em plena angústia metafísica, em plena angústia moral, em pleno desassossego político (175)<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> [“La personalidad [es] como una confederación de almas”, trad. prop.] Antonio TABUCCHI: *Sostiene Pereira* (1994), en *Romanzi. Requiem, Sostiene Pereira, La testa perduta di Damasceno Monteiro*, Feltrinelli, Milán, 2012, p. 249.

<sup>2</sup> Fernando PESSOA: *Livro do desassossego...* Op. cit., p. 218.

<sup>3</sup> [“Cada palabra hablada nos traiciona. La única comunicación es la palabra escrita”, “Siempre me pesa reconocer sinceridad en las cosas colectivas”, trad. prop.] *Ibid.*, pp. 178 y 215.

<sup>4</sup> [“Cuando nació la generación a la que pertenezco se encontró un mundo privado de apoyos para quien tuviese cerebro y, al mismo tiempo, corazón. El trabajo destructivo de las generaciones anteriores hizo que el mundo, para el cual nacemos, no tuviese ninguna seguridad que darnos en el orden religioso, ni apoyo que darnos en el orden moral, ni tranquilidad que darnos en el orden político. Nacemos ya en plena angustia metafísica, en plena angustia moral, en pleno desasosiego político”, trad. prop.] *Ibid.*, p. 187.



Arendt dice adiós a Europa en 1941 —mas solo en parte a la *angústia metafísica y moral*, y al *desasosiego político*—, seis años después de que Pessoa hubiera dicho adiós a la vida.

El viejo continente luchaba contra sí mismo desde septiembre de 1939: la guerra, una de las principales —si no la mayor— agresiones a la palabra y a la alteridad, había puesto en claro que sus respectivas crisis venían de lejos. Quizás desde el doble giro de Hegel, que había sustituido el amor por el *odio y la discordia*, a la vez que había expulsado el amor de la arena política; a partir de lo cual, aún en el siglo XIX, Nietzsche ve lividecer a sus amigos y la *fraternité* pierde peso hasta dar paso a la *solidarité*. No por casualidad, varios de los más ilustres literatos europeos de principios del siglo XX, vástagos de la centuria de Hegel, dicen que las palabras ya no les alcanzan. Y, en paralelo, autores de la misma altura plantean, al principio, que la alteridad había ido palideciendo, no sabemos si por haberse volatilizado o por haber perdido la capacidad de verla; después de saber que aún seguía ahí, Céline y Cioran nos avisaron de que su presencia ya no era grata; y, por último, dos poetas portugueses se ven sin grandes opciones en un campo de juego que no han elegido: en ausencia de la alteridad, el más joven opta por dar la vida en París; el mayor, logra alargar unos años la suya en Lisboa gracias a sus múltiples yoes. Y al aguardiente.

En virtud de lo mismo, no podemos eludir una pregunta: ¿cuál es el sitio del amor en la Europa de principios del siglo XX, una vez que la palabra ha pasado a ser un *no-decir*, el amigo un *fantasma* y la alteridad una serie de *sombras*? La respuesta es clara: el amor, después de haber ido perdiendo posiciones progresivamente, desde Smith a Pessoa, pasando por Hegel, ya no ha lugar<sup>1</sup>. Y las crisis que hemos visitado vienen a advertirnos de que el *homo homini lupus* no aulla si no ha ladrado primero un *homo homini alienus*.

---

<sup>1</sup> Es un proceso que ha seguido agudizándose; leamos unas líneas de Remo Bodei de 1991: “Il mondo contemporaneo (...) è appunto caratterizzato dall’ottundersi del Desiderio, dall’indifferenza reciproca e dall’individualismo (...) Rifiutando il diretto contatto e il completo distacco dagli altri, tale ‘giusto mezzo’ avrebbe condotto all’avvizzimento emotivo e alla scomparsa della solidarietà” [“El mundo contemporáneo (...) está caracterizado, precisamente, por la torpeza del Deseo, la indiferencia recíproca y el individualismo (...) “Rechazando el contacto directo y el completo distanciamiento de los demás, dicho ‘justo medio’ habría conducido al agotamiento emotivo y a la desaparición de la solidaridad”, trad. prop.] Y, posteriormente, Byung-Chul Han agrega: “El neoliberalismo, con sus desinhibidos impulsos del yo y del rendimiento, es un orden social del que ha desaparecido por completo el Eros. La sociedad positiva, de la que se ha retirado la negatividad de la muerte, es una sociedad de la mera vida (...) Y esa vida es la de un esclavo”. Remo BODEI: *Geometria delle passioni...* Op. cit., p. 11 y Byung-Chul HAN: *La agonía del Eros...* Op. cit., p. 43.

Ahora, con la vista en la línea que une el cielo y el océano, Arendt sabe que la costa oeste del Atlántico es la promesa de un continente próspero, al alza desde que paliara las consecuencias del Crac del 29. Estados Unidos, país que elogiará sin vacilar, será el próximo hogar de la pensadora, de su madre Martha Cohn (1874-1848) y de Heinrich Blücher. En lo que nos ocupa, la patria de George Washington (1732-1799) será la protagonista de la segunda parte, a lo largo de la cual veremos cuáles han sido los pasos que ha seguido el amor político, a sabiendas de que Europa le había perdido la pista.

## § Estados Unidos

We are the heirs of all time,  
and with all nations we divide our inheritance<sup>1</sup>

**Herman Melville**

Arendt pisa Nueva York en mayo de 1941, a unos meses de que Estados Unidos se aventurara a participar en la guerra. En 1937, el gobierno de Hitler la privó de su ciudadanía alemana, y aún habrían de pasar varios años hasta 1951, el mismo que publica *Los orígenes del totalitarismo*, cuando logra hacerse con la estadounidense. Allí, Arendt profundiza en un régimen político que había surgido en Europa, mas con el tiempo habría de hacer sitio en sus libros a la corta pero rica historia política de los Estados Unidos.

Hasta la segunda mitad del siglo XIX, sorprendentemente –si lo parangonamos con lo pródigo que ha sido, según hemos visto, el pensamiento político en el Viejo continente–, la presencia de un amor vinculado a la política no ha sido constante, sino que ha pasado por picos y valles. A pesar de ello, vamos a visitar varios de los grandes escritos que son protagonistas en los años que circundan la separación de Inglaterra en 1776, que, en orden cronológico, son: el *Sentido común* y la *American Crisis*, *El federalista*, los *Escritos políticos* de Thomas Jefferson y *La democracia en América*; además de la obra de dos autores de gran presencia en la época: Ralph W. Emerson y su amigo Henry D. Thoreau.

---

<sup>1</sup> [“Somos los herederos de todos los tiempos, y dividimos nuestra herencia entre todas las naciones”, trad. prop.] Herman MELVILLE: *Redburn. His Frist Voyage* (1849), ed. de Harrison Hayford, Hershel Parker y G. Thomas Tanselle, Northwestern University Press y The Newberry Library, Evanston y Chicago, 1969, p. 169.

Nuestro propósito es, precisamente, plasmar dicha ausencia de regularidad: con Thomas Paine, John Jay, James Madison, Alexander Hamilton y Jefferson, el amor, sea amistoso o sanguíneo, es clave en el proyecto de la Federación; no así con Alexis de Tocqueville, que lo expulsa de allí. Por último, Emerson y Thoreau, que sospechan por igual del Estado y del gobierno, agotan toda posibilidad de que el amor habite en ellos.

### § Orígenes del amor político en Estados Unidos

You are a young girl  
Trembling in the throes of ecstatic modesty<sup>1</sup>  
**William Faulkner**

Thomas Paine, alentado por su amigo Benjamin Franklin (1706-1790), había partido desde Inglaterra en el año 1774. Asentado en Filadelfia, se ocupa de la edición de *The Pennsylvania Magazine: or, American Monthly Museum*, una de las principales revistas del Estado, en la que Paine, que es el único redactor, publica multitud de artículos usando varios seudónimos —uno de ellos, significativamente, es una palabra española: *Curioso*—.

Desde allí, asiste a la problemática que se va agudizando entre las colonias y la metrópoli. A raíz de la misma, a principios de 1776 lanza un panfleto —en el que, una vez más, vuelve a ocultar su identidad— de unas cincuenta páginas, el *Sentido común*, cuyas ventas, unos meses después, ya se cuentan en cientos de miles sobre una población de alrededor de dos millones y medio de personas. En él, según es sabido, Paine opta por su país de adopción y vindica la oportunidad de romper pronto con Gran Bretaña: “That had it been eight months earlier, it would have been much better”<sup>2</sup>, según dirá luego.

El mismo Paine sabe que, de producirse, la *Independence* admitiría ser leída en clave de ruptura de una vieja amistad. El problema es que la situación, según se presenta en el opúsculo, no es la de una amistad, sino la de un yugo, una vez que, en lugar de paridad,

<sup>1</sup> [“Eres una mocita / Que tiembla en la agonía de la modestia del éxtasis”, trad. prop.] William FAULKNER: *Early Prose and Poetry*, ed. de Carve Collins, Little Brown & Company, Boston, 1962, p. 60.

<sup>2</sup> [“Que si se hubiera producido ocho meses antes, habría sido mejor”, trad. prop.] Thomas PAINE: *American Crisis I* (1776), en *Rights of Man, Common Sense and Other Political Writings...* *Op. cit.*, p. 63.

hay un país que oprime y un país oprimido: “Where there are no distinctions there can be no superiority, perfect equality affords no temptation”<sup>1</sup>, plañe. Y, después, sigue:

To talk of friendship with those in whom our reason forbids us to have faith, and our affections wounded through a thousand pores instruct us to detest, is madness and folly. Every day wears out the little remains of kindred between us and them, and can there be any reason to hope, that as the relationship expires, the affection will increase, or that we shall agree better, when we have ten times more and greater concerns to quarrel over than ever?<sup>2</sup>

Es posible que el *Author* se exprese con tanta pasión porque piensa que la de Estados Unidos no es solo una causa de las colonias, sino de la Humanidad. La libertad, que en su opinión pasa ahora por que las trece se den un gobierno propio, es una aspiración legítima y de alcance universal, ya que “mankind being originally equals” –“All men being originally equals”<sup>3</sup>, repite después—. Por ello, dice el autor de *Los derechos del hombre*, el papel de Estados Unidos es el de vanguardia, capitán de la lucha mundial por la libertad.

Según podía adivinarse, lo que hacia el mar es una violenta ruptura, hacia el oeste es una sólida unidad. Al final del *Sentido común*, Paine plantea que el propósito de Estados Unidos habrá de ser “a tendency to (...) continental harmony and friendship”<sup>4</sup>. Dolido al saber que “mutual fear is a principal link in the chain of mutual love”<sup>5</sup>, el de Norfolk va a optar por una vía más grata. El 19 de abril de 1783 publica las últimas páginas de su serie *American crisis*, en las que leemos unas líneas que guardan un poso de la *homonoia*:

<sup>1</sup> [“Donde no hay distinciones no puede haber superioridad; la igualdad perfecta no se permite la tentación”, trad. prop.] Thomas PAINE: *Common Sense*, en *Ibid.*, p. 31.

<sup>2</sup> [“Hablar de amistad con aquellos en los que nuestra razón nos prohíbe tener fe, a quienes nuestros afectos heridos por mil poros nos enseñan a repudiar, es una locura y una sandez. Cada día que pasa se agotan más los exigüos restos familiares que había entre nosotros y ellos, ¿puede haber alguna razón para esperar que, cuando la relación expire, los afectos vayan a aumentar, o que nos pongamos de acuerdo mejor cuando tengamos preocupaciones diez veces mayores y por las que pelearnos más que nunca?”, trad. prop.] *Ibid.*, p. 35.

<sup>3</sup> [“La Humanidad ha sido creada igual”, “Los seres humanos han sido creados iguales”, trad. prop.] *Ibid.*, pp. 11 y 15.

<sup>4</sup> [“Una tendencia a (...) la armonía y la amistad continental”, trad. prop.] *Ibid.*, p. 59.

<sup>5</sup> [“El miedo mutuo es el principal eslabón en la cadena del amor mutuo”, trad. prop.] Thomas PAINE: *American Crisis I*, en *Rights of Man, Common Sense and Other Political Writings... Op. cit.*, p. 71.

They [, the confederated states,] have all been directed to conciliate the affections, unite the interests, and draw and keep the mind of the country together<sup>1</sup>.

Y así, en 1787, Thomas Paine sale de un país con los *affections*, *interests* y *mind* unidos y parte hacia Francia, donde en dos años habría de presenciar su segunda gran revolución.

Entre el 14 de mayo y el 17 de septiembre del mismo año, precisamente, se había elaborado un proyecto de Constitución ratificado el 21 de junio de 1788. Según es sabido, la pugna por dar con un sistema óptimo de gobierno había sido, y será, procelosa.

En el lado de los federalistas —es decir, los que optan por sustituir la confederación vigente por una arquitectura administrativa en la que los Estados, aun con un grado alto de autonomía, se plegaran a una autoridad central superior—, se cuentan varias de las grandes personalidades de la época: John Jay, James Madison o Alexander Hamilton. Entre octubre de 1787 y agosto de 1788, los tres, con el seudónimo común *Publius*, publican una serie de ochenta y cinco artículos en *The Independent Journal*, *New York Packet* y *The Daily Advertiser*, tres publicaciones neoyorkinas, en la que respaldan la Constitución que había salido adelante el primer día del verano en la célebre votación de Filadelfia.

Frente a ellos, sin una organización tan articulada, se alza un grupo de contrarios a la Constitución, que publica sus artículos en el *New York Journal* entre octubre de 1787 y abril de 1788. Usando varios seudónimos: *Brutus*, *Cato* o *Centinel*, se oponen a un gobierno central potente y vindican una mayor soberanía de los Estados. Mas sin éxito, ya que el gobierno federal da sus primeros pasos al cabo de solo un año, el 4 de marzo de 1789.

Jay, Madison y Hamilton, más sólidos, salen airoso del litigio con sus adversarios. El primero de ellos, a pesar de su papel secundario en la elaboración de los artículos, es el artífice de una de las primeras alusiones al amor que leemos en *El Federalista*. Donde Paine había optado por la *friendship*, no es de sorprender que Jay, en la segunda pieza, rescate un vínculo que ya hemos visitado: la asociación entre la unión y la fraternidad:

---

<sup>1</sup> [“Ellos [, los estados confederados,] se han dirigido a conciliar sus afectos, unir sus intereses, y atraer y preservar el espíritu del país unido”, trad. prop.] *Ibid.*, p. 77.

This country and this people seem to have been made for each other, and it appears as if it was the design of Providence that an inheritance so proper and convenient for a band of brethren, united to each other by the strongest ties, should never be split into a number of unsocial, jealous, and alien sovereignties (2)<sup>1</sup>.

Después de Jay, sus dos colegas volverán a izar los vínculos familiares en sendas oportunidades. En primer lugar, Hamilton hace aún más ostensible el lazo entre la fraternidad y la *Union* al decir que la labor de Estados Unidos es “to vindicate the honor of the human race, and to teach that assuming brother moderation”, a lo que agrega: “Union will enable us to do it” (11)<sup>2</sup> —ya vemos, por cierto, que la vocación universal que ha de iluminar los pasos de las trece colonias, adelantada por Paine, sigue presente en las páginas de *El Federalista*—. Y, en segundo, Madison saca a colación los lazos sanguíneos, no solo los de hermandad, con el propósito de hacer ver que los vínculos entre los ciudadanos estadounidenses son fuertes. Según él, es peligroso oír a la voz que dice “that the people of America, knit together as they are by so many cords of affection, can no longer live together as members of the same family”, una vez que por las venas de todos ellos fluye una “kindred blood” gracias a la que han “consecrate[d] their Union” y por la que les “excite horror at the idea of their becoming aliens, rivals, enemies” (14)<sup>3</sup>.

El caso de Hamilton es más sorprendente que los de Jay y Madison, ya que, solo seis artículos después, el luego secretario del Tesoro del país explica que “affections are commonly weak in proportion to the distance or diffusiveness of the object” (17), con lo que “a man is more attached to his family than (...) to the community at large”. Y, yendo a lo que nos ocupa, plantea que los más problemáticos son, precisamente, “the ties of blood”, una vez que son “feeble and precarious links of political connection” (24)<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> [“Este país y su pueblo parece que han sido hechos el uno para el otro, y parece que es un designio de la Providencia que una herencia tan adecuada y conveniente para un grupo de hermanos, unidos entre sí por los más sólidos lazos, nunca debería separarse en una pluralidad de soberanías asociales, celosas y extrañas”, trad. prop.] John JAY: “Concerning dangers from foreign force and influence”, en Alexander HAMILTON, James MADISON y John JAY: *The Federalist Papers...* *Op. cit.*, pp. 15-16.

<sup>2</sup> [“Vindicar el honor de la raza humana, asumiendo una moderación fraternal”, “La Unión nos permitirá hacerlo”, trad. prop.] Alexander HAMILTON: “The utility of the Union in respect to commerce and a navy”, en *Ibid.*, p. 60.

<sup>3</sup> [“Que el pueblo americano, unido como está por múltiples lazos de afecto, no puede seguir viviendo como miembros de la misma familia”, “Sangre de familia”, “Consagra[do] su unión”, “Excita el horror ante la idea de convertirse en extraños, rivales, enemigos”, trad. prop.] James MADISON: “An objection drawn from the extent of country answered”, en *Ibid.*, p. 71.

<sup>4</sup> [“Los afectos, comúnmente, son más débiles en proporción a la distancia o a lo difuso que sea el objeto”, “Un hombre se sentirá más apegado a su familia (...) que a la comunidad política a gran escala”, “Los lazos de

A pesar de las sospechas de Hamilton, es claro que los tres autores plantean una asociación entre la prosperidad de la Federación y la profundidad de los lazos de sangre que una ciudadanía “enamored of liberty” (2) habría de poner en práctica. Jay piensa que, “when a people or family so divide, it never fails to be against themselves” (4)<sup>1</sup>, por lo que uno de los propósitos de la *Union* solo puede ser la unión de quienes la pueblan.

De ahí la agresividad que exhiben contra “the demon of faction” (65), al decir de Hamilton; o, con palabras más gráficas aún, contra “the pestilential breath of faction” (81)<sup>2</sup>. De hecho, la solución que adoptan los tres —una república representativa, lejos de la monarquía inglesa y de las asambleas populares de las viejas ciudades-Estado— no es sino una solución al peligro de las facciones. Madison lo explica al punto en el décimo artículo de *El Federalista*. Allí, el cuarto presidente del país norteamericano plantea que hay dos vías para eliminar el origen de las mismas: la primera, “by destroying the liberty”; y, la segunda, “by giving to every citizen the same opinions, the same passions, and the same interests” (10)<sup>3</sup>, planteamiento en el que volvemos a ver la presencia de la *homonoia*:

To secure the public good and private rights against the danger of such a faction, and at the same time to preserve the spirit and the form of popular government, is then the great object to which our inquiries are directed (10)<sup>4</sup>.

Así, una república en la que los representantes populares ayuden a producir las mismas *opinions, passions* e *interests*, es la salida planteada a la cuestión que ocupa a Jay, Hamilton y Madison. Y parte de una visión problemática del ser humano: “By nothing is good will and kind conduct more speedily changed than by invidious jealousies and uncandid

---

sangre”, “Débiles y precarios vínculos de conexión política”, trad. prop.] Alexander HAMILTON: “The subject continued and illustrated by examples to show the tendency of federal governments rather to anarchy among the members than tyranny in the head” y “The subject continued with an answer to an objection concerning standing armies”, en *Ibid.*, pp. 85 y 120.

<sup>1</sup> [“Enamorada de la libertad”, “Cuando una familia se divide así, nunca dejan de estar en contra de sí mismos”, trad. prop.] John JAY: “Concerning dangers from foreign force and influence”, en *Ibid.*, pp. 16 y 25.

<sup>2</sup> [“El demonio de la facción”, “El pestilente aliento de la facción”, trad. prop.] Alexander HAMILTON: “A further view of the constitution of the Senate in relation to its capacity as a court for the trial of impeachments” y “A further view of the judicial department in relation to the distribution of its authority”, en *Ibid.*, pp. 324 y 395.

<sup>3</sup> [“Destruyendo la libertad”, “Dando a todos los ciudadanos las mismas opiniones, las mismas pasiones y los mismos intereses”, trad. prop.] James MADISON: “The same subject continued”, en *Ibid.*, p. 49.

<sup>4</sup> [“Asegurar el bien público y los derechos privados contra el peligro de la facción; y, al mismo tiempo, preservar el espíritu y la forma del gobierno popular; es el principal objeto al que están dirigidas nuestras investigaciones”, trad. prop.] *Ibid.*, pp. 51-52.

imputations, whether expressed or implied” (5) dice Jay; “Men are ambitious, vindictive, and rapacious” (6), sigue Hamilton; “The tear that drops for the calamities brought on mankind by their adverse opinions and selfish passions” (20)<sup>1</sup>, ultima Madison. Por ello, sorprende que los tres sugieran la oportunidad del amor sanguíneo en la arena política.

El problema es que, en vista de lo que plantean los tres autores, los seres humanos presentan excesivos problemas. Una vez que así no alcanza, no es de extrañar que la presencia de la *concord* pida una ayuda adicional. Leamos el siguiente paso de Madison:

Duty, gratitude, interest, ambition itself, are the cords by which they [, the representatives,] will be bound to fidelity and sympathy with the great mass of the people. It is possible that these may all be insufficient to control the caprice and wickedness of men (...) Are they not the genuine and the characteristic means by which republican government provides for the liberty and happiness of the people? (57)<sup>2</sup>

A Estados Unidos, igual que a Atenas, Florencia o Ámsterdam, le urge armar un proyecto viable y próspero, pero es uno que ya no pasa solamente por la avenencia –amorosa, en la versión *kindred* que hemos visto– de sus poblaciones, o por que los políticos electos potencien unas *opinions*, *passions* e *interests* únicas, sino por más elementos, en particular, por el *duty*, la *gratitude*, el *interest* y la *ambition* de los representantes hacia sus representados.

A la luz de lo cual, podemos decir que la *Union* debía venir alentada por *a band of brethren*, una *brother moderation* y *so many cords of affection* espoleados desde los órganos de representación, pero, una vez que la condición humana es principalmente sospechosa, el compromiso de los *representatives* públicos con la *people*, del que han de surgir la *liberty* y la *happiness* republicanas, debe hacerlo, además, por el *duty*, la *gratitude*, el *interest* y la *ambition*.

<sup>1</sup> [“Nada cambia la buena voluntad y la conducta amable tan rápidamente como por los celos odiosos y las acusaciones falsas, ya sean expresas o implícitas”, “Los seres humanos son ambiciosos, vengativos y rapaces”, “La lágrima que cae por las calamidades que traen a la Humanidad sus opiniones perniciosas y sus pasiones egoístas”, trad. prop.] John JAY: “The same subject continued”, Alexander HAMILTON: “Concerning dangers from war between the States” y James MADISON: “The subject continued with farther examples”, en *Ibid.*, pp. 27, 29 y 100.

<sup>2</sup> [“Deber, gratitud, interés, la ambición misma, son las cuerdas por las que ellos [, los representantes,] estarán atados a la fidelidad y la simpatía con la gran masa del pueblo. Es posible que todo eso sea insuficiente para controlar el capricho y la maldad de los seres humanos (...) ¿No son las vías genuinas y características por las que el gobierno republicano provee libertad y felicidad al pueblo?”, trad. prop.] James MADISON: “The same subject continued in relation to the supposed tendency of the plan of the Convention to elevate the few above the many”, en *Ibid.*, p. 284.



En uno de sus primeros artículos, Madison, en alusión a la democracia europea, se precia de que “America can claim the merit of making the discovery the basis of unmixed and extensive republics” (14)<sup>1</sup>. Mas su colega Hamilton, con el paso de los años, desea ver potenciado el poder del gobierno más allá de lo que se había pensado al principio, al punto de pasar por monárquico; así lo cuenta Thomas Jefferson en sus *Escritos políticos*.

George Washington y Hamilton generan al de Virginia, respectivamente, el mismo grado de admiración y de repulsa; lo cual se debe, principalmente, a que el primero “was true to the republican charge confined to him”, al tiempo que el segundo “was not only a monarchist, but for a monarchy bottomed on corruption”<sup>2</sup>. Y Jefferson, que en 1776 había sido el responsable de elaborar la Declaración de Independencia –cuando aún no pasaba los treinta y tres años–, prefiere el sistema republicano al viejo sistema inglés.

Ilustrado y cosmopolita, había sido el gobernador de su Estado de origen durante la guerra contra Gran Bretaña; y luego, en 1785, parte hacia Francia, donde pasa cuatro años siendo el representante del gobierno de su país. Allí presencia los primeros meses de la Revolución –a la que, al principio, admira–, pero vuelve a Estados Unidos, donde continúa su ascenso: primero, en el cargo de Secretario de Estado con Washington; luego, en el de vicepresidente con John Adams (1735-1826); y, por último, en el de presidente.

A pesar de haberse perdido los días clave de Filadelfia y los debates posteriores sobre la Constitución debido a sus labores diplomáticas en el país galo, Jay, Hamilton y Madison legan a Jefferson el gusto por el amor sanguíneo. O quizás sea al revés; veamos por qué.

En 1774, a un año de la Guerra de Independencia, Jefferson publica unas páginas en las que no solo dice que las trece colonias no desean separarse de la corona inglesa, sino

---

<sup>1</sup> [“Estados Unidos pueden reclamar el mérito de haber hecho de un descubrimiento la base de repúblicas puras y extensas”, trad. prop.] James MADISON: “An objection drawn from the extent of country answered”, en *Ibid.*, p. 69.

<sup>2</sup> [“Era fiel al cargo republicano que le había sido confiado”, “No solo era monárquico, sino partidario de una monarquía basada en la corrupción”, trad. prop.] Thomas JEFFERSON: “VIII. 14 From the Anas (Preface, Feb. 4, 1818)”, en *Political Writings... Op. cit.*, pp. 445 y 446.

que el propósito “in British America” no es sino “to establish fraternal love and harmony through the whole empire, and that these may continue to the latest ages of time”<sup>1</sup>.

Varios años después, en 1798, Jefferson, que ya ocupa la vicepresidencia, vuelve a la fraternidad para ilustrar, no los altos propósitos de *harmony* que debían guiar a los Estados, sino cuál habría de ser la rivalidad que se diera entre Estados Unidos y Gran Bretaña:

How much would contribute to the happiness of these two nations a brotherly emulation in doing good to each other, rather than the mutual vituperations so unwisely and unjustifiably sometimes indulged in by both (...) No two people on earth can so much help, or hurt each other. Let us then yoke ourselves jointly to the same car of mutual happiness, and vie in common efforts to do each other all the good we can – to reflect on each other the lights of mutual science particularly, and the kind affections of kindred blood<sup>2</sup>.

En los dos escritos visitados, Jefferson no supera los planteamientos de Jay, Hamilton y Madison sobre la *kindred blood*: con el *fraternal love* y la *brotherly emulation*, el vicepresidente alude, respectivamente, a la unidad de la población americana y a la idoneidad de una competencia pacífica entre las viejas colonias y la vieja metrópoli, de la misma forma que los autores de *El Federalista* habían aludido a una avenencia amistosa dentro de la *Union*.

En 1785, sin embargo, había publicado las *Notas sobre Virginia*, en las que se ocupa de la esclavitud. A pesar de ser propietario de una plantación, las veleidades democráticas de Jefferson cristalizan cuando dice que “the spirit of the master is abating, that of the slave rising from the dust”. *Prima facie*, podríamos pensar que Jefferson sigue los pasos de la *fraternité*, según la había presentado Domènech, pero pronto averiguamos que no, ya que la “total emancipation” habría de producirse “with the consent of the masters,

---

<sup>1</sup> [“En la América británica”, “Establecer el amor fraterno y la armonía por todo el Imperio, y ello habrá de continuar hasta los últimos días”, trad. prop.] Thomas JEFFERSON: “Summary View of the Rights of British America” (1774), en *Ibid.*, p. 80.

<sup>2</sup> [“Cuánto contribuiría a la felicidad de estas dos naciones que compitieran fraternalmente en hacerse el bien la una a la otra, más que la mutua vituperación en la que a veces las dos incurrían de una forma tan imprudente e injusta (...) No hay dos pueblos sobre la Tierra que puedan ayudarse o herirse tanto entre sí. Unámonos, entonces, para arrastrar juntos el carro de la felicidad mutua y rivalicemos en esfuerzos comunes para hacer todo el bien que podamos y reflejar en el otro, particularmente, las luces de nuestras ciencias y los amables afectos del parentesco de sangre”, trad. prop.] Thomas JEFFERSON: *An Essay towards Facilitating Instruction in the Anglo-Saxon and Modern Dialects of the English Language* (1798), John F. Trow, Nueva York, 1951, p. 20.

rather than by their extirpation”<sup>1</sup>. No es azaroso que el profesor catalán, aludiendo al gusto de Jefferson por un país de propietarios agrícolas, explique que “por mucho que se empeñaran sus enemigos, Jefferson no era Robespierre: su democracia se agotaba en el pueblo llano rural. Y no tenía la menor (...) simpatía hacia el «populacho urbano»”<sup>2</sup>.

Los lazos de sangre no son el único elemento que Jefferson comparte con los tres *Founders*, una vez que la sombra de la *homonoia* vuelve a presentarse en sus páginas. Donde Madison había planteado que los cargos electos debían alentar las mismas *opinions, passions e interests* en la ciudadanía, Jefferson, en su primera alocución pública desde la presidencia del país, dice a sus “friends and fellow-citizens” que vale la pena “unite with one heart and one mind”, a lo que seguidamente agrega: “Let us restore to social intercourse that harmony and affection without which liberty and even life itself are but dreary things”<sup>3</sup>.

Ya vemos que, a principios de siglo, Estados Unidos no sigue la lógica europea del amor político. No olvidemos que Jefferson se dirige a sus *fellow-citizens* el 4 de marzo de 1801, once años después de que Adam Smith ultimara su *Teoría de los sentimientos morales* y siete años después de que sus adversarios guillotinaran al político que había proclamado la *liberté*, la *égalité* y la *fraternité*. En la misma época en que en Europa la *concord* se extinguía paulatinamente y la *brotherhood* pasaba por el cadalso, en Estados Unidos siguen en pie.

Jefferson venía de ganar las elecciones de 1800 al Federalist Party de Adams –un partido, por cierto, fundado por Hamilton en 1792– gracias al poderío del Democratic-Republican Party, la organización que lideraba y que había fundado al alimón con Madison. Aun así, “en lo esencial, nada pudo ya tocar éste del sistema fiscal y económico-institucional heredado de Hamilton”, con lo que “los intereses minoritarios de los financieros, los manufactureros y los grandes comerciantes del Norte y el Este, prevalecerían sobre la República”<sup>4</sup>, en palabras de Domènech. Después de dos legislaturas, Jefferson se aleja de la vida pública en aras de volcarse en sus estudios y en

<sup>1</sup> [“El espíritu del amo está menguando, al tiempo que el del esclavo está levantándose desde el polvo”, “Total emancipación”, “Con el consentimiento de los amos, más que con su extirpación”, trad. prop.] Thomas JEFFERSON: “Notes on Virginia” (1785), en *Political Writings...* *Op. cit.*, p. 482.

<sup>2</sup> Antoni DOMÈNECH: *El eclipse de la fraternidad...* *Op. cit.*, p. 69 (n. 46).

<sup>3</sup> [“Amigos y conciudadanos”, “Unirse con un solo corazón y una sola mente”, “Restablezcamos en las relaciones sociales esa armonía y afectos sin los cuales la libertad e incluso la vida en sí son lúgubres”, trad. prop.] Thomas JEFFERSON: “First Inaugural Address” (1801), en *Political Writings...* *Op. cit.*, pp. 172 y 173.

<sup>4</sup> Antoni DOMÈNECH: *El eclipse de la fraternidad...* *Op. cit.*, p. 66.

su familia. Hasta que el 4 de julio de 1826, el día en que se celebra el quincuagésimo aniversario de la *Independence*, exhala el último aliento, a solo unas horas de que lo haga John Adams, su viejo amigo, el mismo al que había sucedido en la presidencia del país.

Un lustro después, en 1831, Alexis de Tocqueville, un aristócrata graduado en Derecho, sale de Francia hacia Estados Unidos, igual que Jefferson en 1789 –respondiendo, de paso, a una pregunta posterior de George Steiner: “How was it possible for a young man to hear his father's tales of the Terror and of Austerlitz and to amble down the placid boulevard to the countinghouse?”<sup>1</sup>–. Junto a su amigo Gustave de Beaumont (1802-1866), planea pasar un año allí, con el propósito de profundizar en el sistema de prisiones y en la legislación penal estadounidense. Finalmente, su viaje será más provechoso.

A raíz del período en Estados Unidos, ya de vuelta en Francia, Tocqueville publica *La democracia en América* en dos partes, la primera en 1835 –en la que profundiza en la lógica del sistema político americano; un éxito editorial en la época– y la segunda en 1840 –en la que elucubra, principalmente, sobre los vicios y las virtudes de la democracia–.

El pensador y político galo admite allí que Jefferson es “el más poderoso apóstol que haya tenido nunca la democracia”<sup>2</sup>, pero no es seguro que el apostolado del primero sea del completo agrado de Tocqueville, una vez que su *opus magnum* no solo es un elogio del régimen político armado por Estados Unidos, sino una advertencia contra sus peligros.

Ello se debe a que el autor de *El Antiguo Régimen y la Revolución* opina que sus tiempos son los de “una gran revolución democrática”. Y el epicentro de la misma es el país que ha visitado, gracias, sobre todo, al protagonismo de los municipios: “El gobierno municipal”, dice Tocqueville, es el “germen fecundo de las instituciones libres (...) el dogma de la soberanía del pueblo”, un rasgo que, según él, el Nuevo Mundo ha de agradecer a las costumbres inglesas. Nuestro pensador elogia las mismas, al punto de que

---

<sup>1</sup> [“¿Cómo era posible para un hombre joven escuchar a su padre contar historias sobre el Terror y Austerlitz y pasear por el apacible bulevar hasta la oficina?”, trad. prop.] George STEINER: “The Great Ennui”, en *In Bluebeard's Castle...* *Op. cit.*, p. 16.

<sup>2</sup> Alexis de TOCQUEVILLE: *La democracia en América* (1840), ed. crítica y trad. de Eduardo Nolla, Trotta, Madrid, 2010 [2018], p. 466.

“sin instituciones municipales, una nación (...) no tendrá el espíritu de libertad”; a la vez que advierte: “La democracia se aviene aún mejor al despotismo que a la libertad”<sup>1</sup>.

La “tiranía de las asambleas políticas”, el “despotismo de la mayoría”, la “fuerza irresistible” del “gobierno democrático”, el “despotismo democrático” o las leyes que produce, “casi siempre defectuosas e intempestivas”<sup>2</sup>, son varias alusiones a lo mismo: el pánico que genera a Tocqueville, en Estados Unidos o en su país, el gobierno popular. El galo no se para ahí, sino que vislumbra un proceso en auge, asociado al sistema político americano, que se habría extendido a Francia: la “pasión por” o “de la igualdad”<sup>3</sup> —una expresión que, según hemos visto en el tercer capítulo, Pierre Leroux repite después—. No es arduo adivinar qué piensa de la igualdad un autor que lleva un castillo por apellido:

Existe (...) una pasión viril y legítima por la igualdad que impulsa a los hombres a querer ser todos poderosos y apreciados. Esa pasión tiende a elevar a los pequeños a la altura de los grandes. Pero hay también en el corazón humano un gusto depravado por la igualdad que lleva a los débiles a querer rebajar a los fuertes a su nivel y que conduce a los hombres a preferir la igualdad en la servidumbre a la desigualdad en la libertad (...) [Y] los pueblos cuyo estado social es democrático (...) lo que aman con amor eterno es la igualdad<sup>4</sup>.

A ello hay que agregar un elemento más, uno vinculado con lo que nos ocupa. Tocqueville, sin aducir razones, no solo lamenta que “la democracia relaja los vínculos sociales”, sino que “separa a los ciudadanos”: en ella, siguiendo su planteamiento, se es más *citizen* que *fellow* o *friend*. Después de un aislamiento progresivo, “cada ciudadano está habitualmente enfrascado en contemplar un objeto muy pequeño, que es él mismo”<sup>5</sup>. “Los hombres que viven en las sociedades democráticas no están unidos los unos a los otros por ningún vínculo”, alcanza a decir. ¿Por qué? La respuesta es sorprendente: “En los siglos democráticos (...) el vínculo de los afectos humanos se distiende y afloja”<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> *Ibid.*, pp. 117, 156-157, 178 y 199.

<sup>2</sup> *Ibid.*, pp. 260, 320, 427, 456, 1080 y 1157.

<sup>3</sup> *Ibid.*, pp. 123 (n. r.), 377, 840 y 843.

<sup>4</sup> *Ibid.*, pp. 189-190.

<sup>5</sup> *Ibid.*, pp. 814 y 978.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 848.

En uno de los primeros capítulos de la primera parte, Tocqueville vindica el lenguaje, “quizá el más fuerte y perdurable [vínculo] que puede unir a los hombres”<sup>1</sup>. De ahí que sorprenda oírle decir, unas páginas después, que el gobierno popular, en el que la puesta en común a partir de la palabra es clave –sobre todo, vale pensar, si se edifica desde el municipio–, sea uno que *separa a los ciudadanos*. Ya sabemos que Atenas –artífice, en su opinión, de una “democracia sensual”<sup>2</sup>–, se había valido de la *philia*, un amor que había dado la oportunidad de usar el *lógos* a grupos de la población griega que venían de la exclusión; Tocqueville, por su lado, limita –si no agota– las posibilidades del mismo cuando postula que *en los siglos democráticos el vínculo de los afectos humanos se distiende y afloja*.

Es posible rastrear, por su parte, la pista de la *homonoia*, a la que, sobra decirlo, el autor de los *Recuerdos de la revolución de 1848* no vincula con el amor, en el sentido en el que lo hemos venido presentando en las últimas páginas, sino, a lo más, con el patriotismo. En las líneas de Tocqueville que vamos a leer palpitan, parcialmente, las palabras de los autores europeos que hemos visto al principio y, por qué no decirlo, las de Marcel Proust sobre *la consanguinité des esprits* que hemos citado en el primer capítulo:

Lo que mantiene a un gran número de ciudadanos bajo el mismo gobierno es menos la voluntad razonada de seguir unidos que el acuerdo instintivo y en cierta forma involuntario que resulta de la similitud de sentimientos y de la semejanza de opiniones (...) No hay sociedad que pueda prosperar (...) sin ideas comunes y sin acción común hay todavía hombres pero no un cuerpo social<sup>3</sup>.

En un paisaje que, de por sí, no se presenta especialmente colorido, Tocqueville da una última pincelada gris. Profundizando en su argumento, el pensador galo alude, en varias oportunidades, a la debilidad: “En los siglos de igualdad, todos los hombres son independientes los unos de los otros, aislados y débiles”, dice primero; “En los pueblos democráticos, los individuos son muy débiles”, sigue después; “En los pueblos democráticos todos los ciudadanos son independientes y débiles”, agrega más adelante; “Todos los ciudadanos de una democracia (...) se sienten sujetos a la misma debilidad”<sup>4</sup>,

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 156.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 894 (n. e.).

<sup>3</sup> *Ibid.*, pp. 608 y 707.

<sup>4</sup> *Ibid.*, pp. 724, 775, 860 y 951.

ultima. En vista del silencio que el amor<sup>1</sup> guarda y de la asiduidad con que la debilidad sale a la palestra en *La democracia en América*, nos es dable pensar que las palabras que ha olvidado pronunciar Tocqueville en 1840 habrá de pronunciarlas Paul Valéry en 1899:

La amistad, el amor, es poder ser débiles juntos<sup>2</sup>.

Una vez que la política tocquevilliana excluye el *amor* y, con él, la posibilidad de *ser débiles juntos*, ¿qué rige *su* sociedad? La solución había sido adelantada por Smith en la *Teoría de los sentimientos morales: the utility, l'utilité*. Al decir de Tocqueville, “el interés bien entendido”, que “no intenta alcanzar grandes objetivos, pero consigue todo los que pretende sin demasiados esfuerzos”, es “la doctrina (...) más apropiada para las necesidades de los hombres de nuestro tiempo”. Porque, después de todo, “lo útil nunca es deshonesto”<sup>3</sup>.

Quizá por sus orígenes europeos —no olvidemos que publica *La democracia en América* unos años después de que Hegel perdiera la vida por una plaga de cólera en Berlín—, Tocqueville, en oposición a los escritos de los *Founders* que hemos visitado, es un erial en el que el amor, en sus varias versiones —las que admiten una lectura política—, no ha lugar: su sitio ha sido ocupado por *el interés bien entendido*, una *doctrina* asociada a la utilidad. Y el resultado, con todo, es un régimen político en el que los ciudadanos viven *aislados y débiles*.

Finalmente, el autor galo opina que “no hay genio literario sin libertad de espíritu, y no hay libertad de espíritu en América”<sup>4</sup>, por lo que deberíamos colegir que, allí, la ausencia de *genio literario* se une a la del amor. Es probable, aun así, que Tocqueville ignore que Ralph W. Emerson ya ha publicado varios libros en 1840, el mismo año en que *Aulus Persius Flaccus* y *El servicio*, las dos primeras obras de Henry D. Thoreau, salen a la luz.

<sup>1</sup> La simpatía le gusta más: “Es una palabra democrática. Solamente hay simpatía real para los semejantes y los iguales. La humanidad que vemos en nuestros días se debe en parte a que los hombres se han aproximado los unos a los otros. Cuando no había más que grandes señores y gente del pueblo, al ser los hombres extraños los unos a los otros y sobre todo al ser diferentes, nadie podía juzgar por sí mismo acerca de lo que sentían los otros. No puede haber, pues, verdadera simpatía, y las costumbres eran severas”. *Ibid.*, p. 937 (n. f.).

<sup>2</sup> Paul VALÉRY: *Cuadernos (1894-1945)*, selecc. e introd. de Andrés Sánchez Robayna, trad. de Maryse Privat, Fátima Sainz y Andrés Sánchez Robayna, Galaxia Gutenberg y Círculo de Lectores, Barcelona, 2007, p. 255.

<sup>3</sup> Alexis de TOCQUEVILLE: *La democracia en América...* *Op. cit.*, pp. 880-881.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 461.

El amor en América, con Emerson y Thoreau, sigue la senda en la que se había adentrado Tocqueville: lejos de los *Founders*, que le habían dado protagonismo en la arena política, el pensador galo lo expulsó de ella y lo que ahora sigue es su exilio a la arena personal.

La posición de Emerson con respecto al Estado y al gobierno popular es sorprendente. Por un lado, el autor de los *Ensayos* elogia los logros políticos de su país, al punto de decir que los estadounidenses han “born democrats”<sup>1</sup>; veamos una prueba:

In this country we are very vain of our political institutions, which are singular in this, that they sprung, within the memory of living men, from the character and condition of the people, which they still express with sufficient fidelity-and we ostentatiously prefer then to any other in history. They are not better, but only fitter for us. We may be wise in asserting the advantage in modern times of the democratic form<sup>2</sup>.

Emerson se precia de ello. El punto es que, unas líneas después, sigue: “Every actual State is corrupt”. El pensador bostoniano vindica el régimen democrático, a la vez que vitupera el Estado y el gobierno representativo: el primero es válido; los segundos, opresores. Y el elemento que mejor expresa dicha opresión son los impuestos: “This is the history of governments (...) [:] a man who cannot be acquainted with me, taxes me”. De ahí que la conclusión de Emerson sea tan clara: “The less government we have the better”<sup>3</sup>.

¿Y qué solución da al problema del gobierno? La sabiduría, es decir: “The influence of private character, the growth of the Individual”. El de Boston opina, igual que Lev N. Tolstói, que el ser humano es perfectible, por lo que insta a sus lectores a perfeccionarse con vistas a un propósito: “With the appearance of the wise man the State expires”<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> [“Nacido demócratas”, trad. prop.] Ralph W. EMERSON: “Politics” (1841), en *The Complete Essays and Other Writings of Ralph Waldo Emerson... Op. cit.*, p. 427.

<sup>2</sup> [“En este país nos sentimos muy orgullosos de nuestras instituciones políticas, que son muy singulares, que surgieron, dentro de la memoria de los seres humanos vivos, del carácter y la condición de la gente, que aún expresan con suficiente fidelidad. Y que ostentosamente preferidos a cualesquiera otras en la historia. No son mejores, solo más adecuadas para nosotros. Somos sabedores de lo que decimos al afirmar la ventaja en los tiempos modernos de la forma democrática”, trad. prop.] *Ibid.*, pp. 426-427.

<sup>3</sup> [“Todo Estado actual es corrupto”, “Esta es la historia de los gobiernos (...) [:] un hombre que no sabe quién soy, me grava”, “Cuando menos gobierno tengamos, mejor”, trad. prop.] *Ibid.*, pp. 427 y 431.

<sup>4</sup> [“La influencia del carácter privado, el crecimiento del Individuo”, “Con la aparición del sabio, el Estado desaparece”, trad. prop.] *Ibid.*, p. 431.



El quid es que la sabiduría, o el propio sabio, que logra que *the State expires*, no es el último paso. A Emerson le gustaría que sea el amor lo que elimine al mismo, ya que “the power of love, as the basis of a State, has never been tried”. Su aspiración es una sociedad que “can be maintained without artificial restraints, as well as the solar system”, pero lamenta que sus paisanos no pongan la suficiente fe “in the power of rectitude to inspire him with the broad design of renovating the State on the principle of right and love”<sup>1</sup>.

La postura de Emerson contrasta con la de Paine y los *Founders*. Y, a la vez, es claro que el amor que vindica nuestro autor no es el que habían vindicado ellos, sino uno más próximo al que ha de plasmar, dentro de unos años, Fiódor M. Dostoievski en *El sueño de un hombre ridículo*. No en vano, la población del ruso no precisa de *artificial restraints* hasta la visita del protagonista, por lo que podemos decir que opera *as well as the solar system*.

El uso político que Emerson desearía dar al amor es, en una palabra, uno que ya vimos con el *ágape*: el que da lugar a la superación del Estado, un logro que no se ha alcanzado hasta ahora, y a su sustitución por el reino de *the Individual*, ya perfeccionado. Con una salvedad: el *ágape* exige que el cristiano se venza a las órdenes de Dios, con lo que pierde autonomía; el amor de Emerson exige a la ciudadanía que pula sus virtudes al punto de poder vivir sin leyes que no sean elaboradas por ella, con lo que gana autonomía.

Thoreau es menos agresivo que su amigo. En el verano de 1846, es decir, cinco años después de que Emerson publicara la primera serie de los *Ensayos*, el autor de *Walden* ha de pasar una noche en prisión —y no son más porque una pariente paga rápidamente el precio de su liberación— debido a que no había pagado los impuestos de los seis últimos cursos —con el argumento de no colaborar con un Estado que guerreaba con México desde el 25 de abril del mismo año y que seguía admitiendo la presencia de esclavos—.

Dos años después, a partir de una ponencia en el Concord Lyceum de Massachusetts, Thoreau publica *Desobediencia civil*, un opúsculo en el que vuelve a poner en claro su aversión por el gobierno, y no solo por el de su país: “Government is at best but an

---

<sup>1</sup> [“El poder del amor, como base del Estado, nunca ha sido probado”, “Ser mantenida sin limitaciones artificiales, igual que el sistema solar”, “En el poder de la rectitud para inspirarle el proyecto de renovar el Estado con base en los principios del derecho y del amor”, trad. prop.] *Ibid.*, pp. 433-434.

expedient; but most governments are usually, and all governments are sometimes, inexpedient”. Allí, no pierde la oportunidad de seguir la línea de Emerson: “When it [, a government,] is most expedient, [is when] the governed are most let alone by it”<sup>1</sup>.

El problema no es solamente la existencia opresora de un gobierno, sino la del sistema de partidos que lo rige. Thoreau opina que “a government in which the majority rule in all cases cannot be based on justice”, y clama por que, en lugar del mismo, sea la “conscience” la que “decide right and wrong”, palabras en las que vuelve a latir el giro de Emerson hacia *the Individual*: “We should be men first, and subjects afterward”<sup>2</sup>.

El de Concord sabe que la virtud no es un rasgo común, de ahí que vuelva a solicitar una suerte de perfeccionamiento del ser humano en el que la clave pasa por que “there be some absolute goodness somewhere; for that will leaven the whole lump”<sup>3</sup>. Platón había aludido al *Prôton Philón*, Aristóteles a la *Prôtê Philía*, Jesús de Nazaret a la Divinidad y Thoreau, ahora, a la *absolute goodness*, que habría de alentar a *the whole lump* a optimizarse.

Es a partir de ahí que el pensador estadounidense plantea la posibilidad de una revolución aún por venir y, por ende, con un alcance que no podría calcularse. Thoreau da la vuelta a la vieja *servidumbre voluntaria* de Étienne de La Boétie en el siguiente paso:

If a thousand men were not to pay their tax-bills this year, that would not be a violent and bloody measure, as it would be to pay them, and enable the State to commit violence and shed innocent blood. This is, in fact, the definition of a peaceable revolution, if any such is possible (...) When the subject has refused allegiance, and the officer has resigned from office, then the revolution is accomplished<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> [“Un gobierno es, a lo más, un medio, pero la mayoría de los gobiernos son, por lo general –y todos los gobiernos lo son a veces– un inconveniente”, “Cuando él [, un gobierno,] es más adecuado, [es cuando] los gobernados están más liberados de él”, trad. prop.] Henry D. THOREAU: “Resistance to Civil Government [Civil Disobedience]”, en *Essays... Op. cit.*, pp. 145 y 146.

<sup>2</sup> [“Un gobierno en que la mayoría gobierna siempre no puede estar basado en la justicia”, “Conciencia”, “Decida qué está bien y qué mal”, “Deberíamos ser primero seres humanos, y súbditos luego”, trad. prop.] *Ibid.*, pp. 146 y 147.

<sup>3</sup> [“Exista una absoluta bondad en alguna parte, en la que la masa fermente”, trad. prop.] *Ibid.*, p. 150.

<sup>4</sup> [“Si mil seres humanos no pagaran sus impuestos este año, no sería una medida violenta ni sangrienta; si lo sería pagarlos y hacer capaz al Estado de cometer violencia y derramar sangre inocente. Esta es, de hecho, la definición de una revolución pacífica, si es que una así es posible (...) Cuando el súbdito ha rechazado la lealtad y el oficial ha dimitido de su cargo, la revolución se ha consumado”, trad. prop.] *Ibid.*, p. 158.

Donde el perfeccionamiento propio y la oposición al Estado *à la* Emerson labraba el agotamiento del segundo en aras de una sociedad regida por el amor, el perfeccionamiento propio y la oposición al Estado *à la* Thoreau siguen una vía más prudente. En lugar de vindicar el agotamiento del Estado, el autor de *Un paseo invernal* sueña con uno, “free and enlightened”, que “to recognize the individual as a higher and independent power”, que “not think it inconsistent with its own repose, if a few were to live aloof from it”, o que “to treat the individual with respect as a neighbor”. La ilusión de Thoreau no pasa de ser una ilusión, precisamente, porque “not yet anywhere seen”<sup>1</sup>.

Emerson y Thoreau parten de una oposición clara al Estado y al gobierno: el primero porque le gustaría verlos volatilizarse, el segundo porque les pide una optimización que arduamente podría producirse. En virtud de la misma, sugieren que el perfeccionamiento de *the Individual* posibilitaría una política más próspera: la de Emerson porque garantizaría una sociedad con vínculos más propios, la de Thoreau porque habilitaría la salida del ciudadano que optara por salir de la sociedad —él mismo, en verdad—. El papel del amor es problemático en los dos casos: en el del autor de los *Ensayos*, porque los estadounidenses no han levantado su Estado sobre el mismo; en el del autor de *Walden*, porque ya hemos visto que no se ha planteado su participación dentro de él. Así, la pregunta que hemos de hacernos es: ¿qué salida dan Emerson y Thoreau al amor? Y la respuesta la hemos adelantado hace unas páginas: el exilio a la arena del *private character*.

“For persons are love's world”<sup>2</sup>, dice Emerson; “I think awhile of Love, and while I think, Love is to me a world”<sup>3</sup>, sigue Thoreau. De ahí pasan a un platonismo con veleidades cristianas: “The lover ascends to the highest beauty, to love and knowledge of Divinity”<sup>4</sup>, plantea el primero; “And [Love is] close connecting link Tween heaven and earth”<sup>5</sup>, continúa el segundo. Por ello, no habría de sorprendernos que el siguiente paso

<sup>1</sup> [“Libre e ilustrado”, “Reconozca al individual coma el poder más alto e independiente”, “No piense que es incompatible con su tranquilidad si unos pocos viven al margen de él”, “Trate al individuo con respecto, como si fuera su vecino”, “No la he visto en ningún sitio”, trad. prop.] *Ibid.*, pp. 170 y 171.

<sup>2</sup> [“Las personas son el mundo del amor”, trad. prop.] Ralph W. EMERSON: “Love” (1841), en *The Complete Essays and Other Writings of Ralph Waldo Emerson...* *Op. cit.*, p. 212.

<sup>3</sup> [“Pienso en el Amor y, mientras pienso, / el Amor es para mí un mundo”, trad. prop.] Henry D. THOREAU: *Collected Poems of Henry Thoreau...* *Op. cit.*, p. 89.

<sup>4</sup> [“El amante asciende a la belleza más alta para amar y conocer a la Divinidad”, trad. prop.] Ralph W. EMERSON: “Love”, en *The Complete Essays and Other Writings of Ralph Waldo Emerson...* *Op. cit.*, p. 217.

<sup>5</sup> [“Y [el Amor es] es el vínculo conector entre el cielo y la tierra”, trad. prop.] Henry D. THOREAU: *Collected Poems of Henry Thoreau...* *Op. cit.*, p. 89.

sea “the deification of persons”, al decir de Emerson, sea por la de vía *érōs* o por la de *philia*, ya que la “friendship demands a religious treatment”<sup>1</sup>; un planteamiento del gusto de Thoreau, que augura: “We’ll one another treat like gods”<sup>2</sup>, en su poema *Amistad*.

El amor es personal, ora en plural, con vistas a alcanzar a la Divinidad —o porque los amigos han de ser divinizados—, según Emerson; ora en singular, con vistas a unir el Cielo con la Tierra —o porque el amigo ha de dar un trato divino al amigo—, según Thoreau.

A pesar del giro que operan Emerson y Thoreau, al amor no le supone mayor problema salir de su guarida y volver al espacio político. Ello se debe, en gran parte, a que a principios de la década de 1850, Walt Whitman, un periodista originario de West Hills, Nueva York, que simpatiza con el partido que un día lanzaron Jefferson y Madison, se aventura a escribir el libro de su vida, una obra clave del siglo XIX: *Hojas de hierba*.

### § Primo ricordo: *del ágape al «pan-democratic love»*<sup>3</sup>

I will write the evangel-poem of comrades and of love<sup>4</sup>

**Walt Whitman**

En 1855, Whitman había regalado a Emerson un libro de la primera edición de *Hojas de hierba*, un enérgico poemario de doce piezas que habría de ser alargado durante las cuatro décadas ulteriores. Y el 21 de julio del mismo año, el ya prestigioso pensador responde al primero con palabras de agradecimiento, a la vez que le vaticina los mayores logros.

Emerson sabía lo que decía: con el tiempo, Whitman pasaría a ser el gran vate de Estados Unidos y su *opus magnum*, la gran obra en verso de la literatura patria. ¿A qué se debió su éxito? Podemos responder a la pregunta ayudándonos de dos poetas americanos

<sup>1</sup> [“La divinización de las personas”, “Amistad pide un tratamiento religioso”, trad. prop.] Ralph W. EMERSON: “Love” y “Friendship”, en *The Complete Essays and Other Writings of Ralph Waldo Emerson...* *Op. cit.*, pp. 218 y 232.

<sup>2</sup> [“Nosotros nos trataremos, los unos a los otros, como dioses”, trad. prop.] Henry D. THOREAU: *Collected Poems of Henry Thoreau...* *Op. cit.*, p. 71.

<sup>3</sup> [“Amor pan-democrático”, trad. prop.] John E. SEERY: “Introduction”, en VV. AA.: *A Political Companion to Walt Whitman*, ed. de John E. Seery, University Press of Kentucky, Kentucky, 2011, p. 12.

<sup>4</sup> [“Escribiré el poema-evangelio de los camaradas y el amor”] Walt WHITMAN: *Hojas de hierba...* *Op. cit.*, pp. 144 y 145.

de postín, el primero del norte y el segundo del sur. Wallace Stevens (1879-1955), que viene al mundo cuando Whitman ya ha alcanzado la cúspide, escribe dos versos en su poema *Americana*: “He inhabits another man, Other men”<sup>1</sup>, en los que se vislumbra la presencia del autor de las *Perspectivas democráticas*. Whitman piensa que su país precisa una literatura que sirva de soporte a su régimen político, por lo que en *Hojas de hierba* sugiere una suerte de *self* agrandado que va de sí mismo al resto de sus paisanos —y, en verdad, a la población mundial, sea de donde sea—. Jorge Luis Borges profundiza con sagacidad en los que decimos al plantear que el “héroe” de Whitman, una vez que debía ser el “símbolo de la populosa democracia”, había de ser “innumerable y ubico”. Así, el *héroe* al que da lugar es trino: el periodista de segunda línea de Long Island, el aventurero que viaja y ama por Estados Unidos y el lector de sus cantos: Whitman “ya era plural” e “infinito (...)”[.] el modesto hombre que fue desde 1819 hasta 1892 y el que hubiera querido ser y no acabó de ser[.] y también cada uno de nosotros y de quienes poblarán el planeta”<sup>2</sup>.

En *Hojas de hierba*, en una palabra, la originalidad literaria se une a la postura política de su artífice: los personajes de Whitman —al decir de Borges: el propio autor, sus lectores y los que no lo son— son los ciudadanos y las ciudadanas, protagonistas de la república.

A lo largo de toda su obra, y no solo de su elíseo poemario, Whitman da un papel principal al amor, que, según podremos ver seguidamente, opera igual que el combustible en un vehículo, al permitir que el régimen político avance. El punto es que el poeta opina que una democracia óptima ha de portar elementos religiosos, con lo que vuelve a una premisa ya visitada en el segundo capítulo: el vínculo que une al amor con la religión.

La religión de Whitman es la de Jesús de Nazaret, mas, sorprendentemente, su amor no es una repetición del *ágape*<sup>3</sup>. El de los cristianos es un amor de obediencia, plegado a

<sup>1</sup> [“Él habita otro hombre, / otros hombres”] Wallace STEVENS: “Poemas tardíos”, en *Poesía reunida*, ed. de Andreu Jaume, trad. de Andrés Sánchez Robayna, Daniel Aguirre y Andreu Jaume, Lumen, Barcelona, 2018, pp. 616 y 617.

<sup>2</sup> Jorge Luis BORGES: “Prólogo” (1969), en Walt WHITMAN: *Hojas de hierba*, Edición bilingüe, trad., selec. y pról. de Jorge Luis Borges, Lumen, Barcelona, 1991, pp. 9-10.

<sup>3</sup> “Whitman presents himself as, in a sense, a deeply religious poet, a follower of the life of Christ and a believer in a God who is the source of love (...) What is important in both philosophical and religious teaching is not the authority of the teaching's source, but the quality of the love that is its content” [“Whitman se presenta a sí mismo, en un sentido, como un poeta profundamente religioso, un seguidor de la vida de Cristo y un creyente en Dios, que es la fuente del amor (...) Lo que importa, tanto en su lección filosófica como en la religiosa, no es la autoridad de la fuente de dicha lección, sino la calidad del amor, que es su contenido”, trad. prop.] Martha C. NUSSBAUM: *Upheavals of Thought... Op. cit.*, p. 655.

las órdenes del Altísimo; el de Whitman es un amor de “adhesiveness”<sup>1</sup>, por usar su misma expresión, uno que, en lugar de alentar el seguimiento de las leyes elaboradas por la Divinidad, une a todos los seres humanos en la portentosa celebración de sus poemas.

Es porque Whitman da continuidad al poso religioso del *ágape* por lo que planteamos que el primer *ricordo* es el del mismo. Nuestra palabra recuerdo viene del latín *recordāri*, un vocablo compuesto a su vez por *re* y *cordis*<sup>2</sup>, con lo que sirve decir que el vate vuelve a pasar el *ágape* por su corazón, un gesto del que resulta un amor de gran valor democrático.

Por ello, es probable que lo primero en lo que debemos profundizar sea en los puntos comunes que hay entre Whitman y su amor político con la religión cristiana y el *ágape*.

En 1871, el poeta publica sus *Perspectivas democráticas*, donde dice que Estados Unidos ya ha pasado por dos estadios: el primero, de garantía de los derechos políticos de la ciudadanía; y, el segundo, de sus garantías materiales. El país, sigue Whitman, se adentra ahora en un tercero protagonizado por la sociedad estadounidense, “none excepted”, lo que, con los años, ha de dar lugar a una “sublime and serious Religious Democracy”<sup>3</sup>. ¿Por qué? El planteamiento del vate es que el régimen político ha de ir perfeccionándose progresivamente, con lo que el tercer estadio debe ser más próspero que el primero; de ahí que alicatar la democracia con un sostén religioso<sup>4</sup> sea una de las aspiraciones más altas de Whitman: “For I say at the core of democracy, finally, is the religious element”<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> [“Adhesión”, trad. prop.] Walt WHITMAN: *Democratic Vistas* (1871), en *The Portable Walt Whitman*, ed. e introd. de Michael Warner, Penguin, Nueva York, 2004, p. 415.

<sup>2</sup> Cfr. Joan COROMINAS: *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana...* *Op. cit.*, p. 497.

<sup>3</sup> [“Sin excluir a nadie”, “Sublime y seria Democracia Religiosa”, trad. prop.] Walt WHITMAN: *Democratic Vistas*, en *The Portable Walt Whitman ... Op. cit.*, p. 445.

<sup>4</sup> De hecho, en el prólogo a la edición de *Hojas de hierba* publicada en 1855 podemos leer una suerte de credo elaborado por el propio Whitman: “Ama la tierra y el sol y los animales, desprecia las riquezas, da limosna a todo el que la pida, alzáte en defensa de los estúpidos y los locos, dedica tus ganancias y tu trabajo a los demás, odia a los tiranos, no discutas sobre Dios, sé paciente con todos, indulgente con todos, no te descubras ante nada, conocido o desconocido, ni ante nadie, ya sean uno o muchos, no tengas reparo en ir con gente sin educación pero con carácter, con jóvenes y madres de familia, lee estas hojas al aire libre en cada estación de cada año de tu vida, reconsidera todo lo que te han enseñado en el colegio o en la iglesia o en los libros, desecha cuanto ofenda a tu alma, y tu misma carne será un gran poema y poseerá una fluidez insuperable, no solo por sus palabras, sino también las líneas silenciosas de los labios y la cara, y entre las pestañas, y en cada movimiento y articulación de tu cuerpo”. Walt WHITMAN: *Hojas de hierba...* *Op. cit.*, p. 1420.

<sup>5</sup> [“Sostengo que, en última instancia, el elemento religioso está en el corazón de la democracia”, trad. prop.] Walt WHITMAN: *Democratic Vistas*, en *The Portable Walt Whitman...* *Op. cit.*, p. 416.

El de Long Island sigue un postulado claramente tocquevilliano, una vez que el galo había dicho que “los americanos muestran (...) que sienten plenamente la necesidad de moralizar la democracia con la religión”<sup>1</sup>. Whitman viene a plasmar tan urgente *necesidad*, y a veces con gran exceso: “The mightier God am I”, poseedor de un “sweet love bequeath’d here and elsewhere never dies”<sup>2</sup>, alega en uno de sus últimos poemas.

Por lo mismo, no es raro verle decir: “All the men ever born are also my brothers”, “I am he attesting sympathy” o “I see behind each mask that wonder a kindred soul”<sup>3</sup>, unas líneas que bien podrían haber sido escritas por Tolstói —probablemente, el único valedor del amor a la altura de Whitman en el siglo XIX—. Es más, alcanza a proyectar una ciudad idílica, un gesto que ya hemos visto repetirse entre los autores cristianos:

I dream’d in a dream I saw a city invincible to the attacks of the whole of the rest of the earth,  
I dream’d that was the new city of Friends,  
Nothing was greater there than the quality of robust love, it led the rest,  
It was seen every hour in the actions of the men of that city,  
And in all their looks and words<sup>4</sup>.

Whitman escribe *Cálamo*, el poemario al que pertenece la pieza que hemos citado, hacia la primavera de 1859, con lo que se adelanta dieciocho años a Dostoievski y *El sueño de un hombre ridículo*, el cuento al que nos recuerda, publicado en 1877. Valgan un par de versos más: “¡O to return to Paradise!”, dice en una oportunidad, a lo que luego agrega: “O love, solve all, fructify all with the last chemistry”<sup>5</sup>. Los paralelismos son claros: el amor político de Whitman guarda un poso del cristiano, una vez que su sueño es verlo reinar en solitario y ser capaz de *solve all*, de forma que no sea preciso *to return to Paradise*.

<sup>1</sup> Alexis de TOCQUEVILLE: *La democracia en América...* Op. cit., p. 907.

<sup>2</sup> [“Dios todopoderoso soy”, “Dulce amor que he legado, aquí y en todas partes, [que no] muere jamás”] Walt WHITMAN: *Hojas de hierba...* Op. cit., pp. 1108 y 1109.

<sup>3</sup> [“Todos los hombres que han existido son también hermanos míos”, “Soy el que testimonia el amor al prójimo”, “Veo, detrás de cada máscara, la maravilla de un alma fraterna”] *Ibid.*, pp. 176 y 177, 216 y 217, 836 y 837.

<sup>4</sup> [“En un sueño soñé que veía una ciudad a la que los ataques del resto de la tierra no podían derrotar, / y soñé que esa era la nueva ciudad de los Amigos, / Nada superaba en ella a la calidad del robusto amor, que capitaneaba al resto. / Se le vio a todas horas en las acciones de los hombres de esa ciudad, y en sus miradas y palabras”] *Ibid.*, pp. 406 y 407.

<sup>5</sup> [“¡Oh, volver al Paraíso!”, “Oh, amor, resuélvelo todo, haz que todo fructifique con la química definitiva”] *Ibid.*, pp. 348 y 349, 1214 y 1215.

A la vez, ya lo hemos planteado, el poeta neoyorquino se libra del *ágape* y sigue sus propios pasos. Frente a la castidad del mismo, Whitman es libidinoso. A lo largo de sus páginas, según es sabido, hay centenares de alusiones al sexo y celebraciones del cuerpo, sea el masculino o el femenino: “By my side or back of me Eve following, or in front, and I following her just the same”, plantea, significativamente, en el primer poema de *Hijos de Adán*, un título que no es azaroso. Whitman es agitado por *érōs*, igual que lo había sido Safo en Lesbos hacía siglos, y lo agradece: “The quivering fire that ever plays”<sup>1</sup>.

Un segundo punto en el que el *pan-democratic love*, por volver a usar la expresión del profesor John E. Seery, se aleja del amor cristiano, es que, en lugar de ser un amor de sumisión, es uno de libertad. A partir de “the greatness of Love and Democracy”, el vate se muestra seguro de que “affection shall solve the problemas of freedom”, una idea sobre la que vuelve pronto: “The dependence of Liverty shall be lovers”. A sabiendas de que la libertad habrá de seguir siendo protegida en los años por venir, a Whitman le gustaría asegurarse de que su palabra no se agotará con su vida, de ahí que pida por que “the men and women of races ages to come, may prove brethren and lovers as we are”<sup>2</sup>.

El autor de *Días cruciales en América* logra salvar la vocación unitiva que late en *ágape* y *érōs* en aras de la *adhesiveness* a la que aludimos al principio: su propósito es dar a sus lectores “the profound lesson of reception, nor preference nor denial”<sup>3</sup>. Es una labor cuyo vector principal es el amor, de ahí que él mismo sea el primero en predicar haciendo gala de una adhesión sin límites, que supera con mucho a la población estadounidense:

I am in love with You and with all my fellows upon the earth<sup>4</sup>.

Whitman opina, aun así, que sus paisanos y él han sido agraciados con un “robust American love” —de ahí que, unos años después, diga que “America” es “the accepter,

<sup>1</sup> [“Eva me sigue, a mi lado o detrás, / o me precede, y yo la sigo”, “El fuego turbulento que siempre los anima”] *Ibid.*, pp. 314 y 315.

<sup>2</sup> [“La grandeza del Amor y la Democracia”, “El afecto resolverá los problemas de la libertad”, “La libertad dependerá de los amantes”, “Los hombres y mujeres de las razas y edades futuras sean hermanos y amantes, como lo somos nosotros”] Walt WHITMAN: *Ibid.*, pp. 148 y 149, 822 y 823, 824 y 825, 982 y 983.

<sup>3</sup> [“La profunda lección de ser acogido, sin preferencias ni rechazos”] *Ibid.*, pp. 442 y 443.

<sup>4</sup> [“Hoy sigo enamorado tan enamorado (...) de Ti, y de todos mis semejantes sobre la faz de la tierra”] *Ibid.*, pp. 588 y 589.



the friend”<sup>1</sup>—, por lo que “to found a superb frienship” es “the main purport of these States”<sup>2</sup>. En virtud de lo mismo, da la sensación de que el propósito de Whitman es avivar unas ascuas ya calientes, pero que aún no han logrado prender del todo, salvo en él mismo: “And would you fetch you whoever you are flush with myself”<sup>3</sup>. A ello responden sus repetidas alusiones al lector, uno de los *héroes* de *Hojas de hierba*, en palabras de Borges:

Thou reader throbbest life and pride and love the same as I,  
Therefore for thee the following chants<sup>4</sup>.

Nuestro poeta sabe que él solo no podría sacar adelante la *adhesiveness*, de ahí que sea razonable y solicite la ayuda de sus vecinos: “¡*Camerado*, I give you man! I give you my love (...) Will you come travel with me?”. Ello no significa que Whitman pierda de vista que él es el capitán —“I will make the continent indissoluble”— de una lucha con un solo propósito —“A common skeleton, knitting all close”—, en virtud del cual “ningún hombre o mujer, de ahora en adelante, será menospreciado por ser ignorante o débil o pecador”<sup>5</sup>.

El problema es que *the continent*, a pesar de Whitman, no es *indissoluble*, y los litigios entre el Norte y el Sur dan paso, en 1861, a la Guerra de Secesión: durante cuatro años, los estadounidenses pelean, respectivamente, por la Unión y por la Confederación. El poeta de Manhattan se siente urgido a participar, y, a sus cuarenta y dos años, da con una solución que respeta lo que había venido cantando en sus versos: ayudaría a los soldados heridos, ora escribiendo y leyendo sus cartas, ora escuchando sus palabras —que muchas veces son las últimas—, ora sentándose a su lado en silencio o aliviando sus pesares: “I do not ask the wounded person how he feels, I myself become the wounded person”<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> [“América”, “La que recibe, la amiga”, trad. prop.] Walt WHITMAN: *Specimen Days* (1882), en *The Portable Walt Whitman...* Op. cit., p. 535.

<sup>2</sup> [“Robusto amor americano”, “Establecer una soberbia amistad”, “El principal objetivo de estos Estados”] Walt WHITMAN: *Hojas de hierba...* Op. cit., pp. 402 y 403, 408 y 409.

<sup>3</sup> [“Quienquiera que seas, te llevaré a mi altura”] *Ibid.*, pp. 282 y 283.

<sup>4</sup> [“Tú, lector, palpitas de vida y orgullo y amor, como yo. / Para ti son, pues, estos cantos”] *Ibid.*, pp. 132 y 133.

<sup>5</sup> [“¡*Camerado*, te doy la mano! / Te doy mi amor (...) ¿Harás este viaje conmigo?”; “Yo haré indisoluble el continente”; “Un esqueleto común que nos una a todos”, trad. prop.] Walt WHITMAN: *Hojas de hierba...* Op. cit., pp. 464 y 465, 374 y 375, 1419 y Walt WHITMAN: *Democratic Vistas*, en *The Portable Walt Whitman...* Op. cit., p. 402.

<sup>6</sup> [“Yo no le pregunto al herido cómo se siente, sino que me convierto en el herido”] Walt WHITMAN: *Hojas de hierba...* Op. cit., pp. 256 y 257.

Horrorizado por la guerra, Whitman se pregunta: “Is this indeed *humanity*—these butchers’ shambles?”<sup>1</sup>. Y, aun así, “with all their feverish excitements and physical deprivations and lamentable sights”, el vate piensa que la experiencia ha sido “the greatest privilege and satisfaction, (...) and, of course, the most profound lesson of my life”<sup>2</sup>. Es quizás por ello que sale adelante, aun con problemas de salud: es más, el septuagenario Whitman sigue alimentando *Hojas de hierba* hasta 1889, a solo tres años de su muerte.

El poemario sigue aumentando en 1897, ya póstumamente, con los últimos poemas. Whitman había fallecido en 1892 habiendo legado a su país, no solo “the word Democratic”, sino a sí mismo. Él sabía, volviendo a los versos de Stevens, que *inhabited another man, Other men*: “In all people I see myself”, y que el resto habitan —y habrán de seguir haciéndolo— en él: “I will scatter myself among men and women as I go”. He ahí la mayor expresión de *adhesiveness*: uno no es “large” y “contamin multitud”<sup>3</sup> en vano:

Failing to fetch me at first keep encouraged,  
Missing me one place search another,  
I stop somewhere waiting for you<sup>4</sup>.

El de West Hills había plantado un grano en el suelo de Estados Unidos: su amor, “pulse of all”, que, a la luz de sus propios deseos, siempre habría de germinar próspero: “Remember my words (...) I love you”<sup>5</sup>, leemos en los últimos versos de su poema.

Dicho amor parte de las veleidades religiosas del *ágape*, no solo por sus aspiraciones políticas —*O love, solve all*—, sino por las alusiones a la hermandad —*Kindred soul*— y por la altura que gana Whitman en sus cantos —*The mightier God am I*—. Mas rápidamente supera al amor cristiano, según sabemos, gracias a su libidinosidad, a su vindicación de la libertad

<sup>1</sup> [“¿Es esto *humanidad*, el caos de estos carniceros?”, trad. prop.] Walt WHITMAN: *Specimen Days*, en *The Portable Walt Whitman...* *Op. cit.*, p. 498. Énfasis de Whitman.

<sup>2</sup> [“Con todas las excitaciones febril y las privaciones físicas y las visiones lamentales”, “El mayor privilegio y satisfacción (...) y, por supuesto, la más profunda lección de mi vida”, trad. prop.] *Ibid.*, p. 552.

<sup>3</sup> [“La palabra Democrática”, “En todos me veo”, “Me diseminaré sobre la marcha entre hombres y mujeres”, “Enorme”, “Contengo multitudes”] Walt WHITMAN: *Hojas de hierba...* *Op. cit.*, pp. 102 y 103, 210 y 211, 308 y 309, 446 y 447.

<sup>4</sup> [“Si no das conmigo al principio, no te desanimas. / Si no me encuentras en un lugar, busca en otro. / En algún sitio te estaré esperando”] *Ibid.*, pp. 310 y 311.

<sup>5</sup> [“El pulso de todo”, “Recuerda mis palabras (...) Te amo”] *Ibid.*, pp. 1164 y 1165, 1244 y 1245.

y de la *adhesiveness*, que respeta la pluralidad de la población norteamericana; tres rasgos que hacen de él un *pan-democratic love*, un sostén del régimen político en Estados Unidos.

Cien años después del ocaso de Whitman, Antonio Negri, un pensador paduano, da clases en París, después de exiliarse por las sospechas vertidas sobre su participación en el asesinato de Aldo Moro (1916-1978), el primer ministro de Italia, por parte de las Brigate Rosse. Posteriormente, en 1994, Negri se une a Michael Hardt, el responsable de volcar sus libros al inglés en Estados Unidos, con vistas a la publicación de un libro en común: *El trabajo de Dionisos*; que, a la postre, será el primero de seis. A lo largo de su colaboración, que ya supera los veinte años, Hardt y Negri rescatan una idea que había surgido en Francia, la *fraternité*, y la adaptan al siglo XXI. Por ello, vale decir que los autores de *Imperio* son los siguientes protagonistas de un viejo verso de Walt Whitman:

'The heirdom all converged in thee!<sup>1</sup>

§ Secondo ricordo: *de la fraternité a the love of the multitude*

Expressions (...) [like] sisters and brothers,  
are the language of love and equality<sup>2</sup>

**Michael Hardt y Antonio Negri**

Hardt y Negri son dos excelentes lectores: el primero es catedrático de Literatura en Duke y el segundo un veterano pensador político. De ahí que no sorprenda verles elogiar la labor –poética y política– de Whitman y, en particular, su idea del amor: en los poemas del vate neoyorquino, “the love of the stranger continually reappears as an encounter characterized by wonder, growth, and discovery”<sup>3</sup>. Ello responde a que los dos autores son partidarios de un amor que, al romper con la homogeneidad, posibilite el vínculo con *the stranger*. Es un punto sobre el que volveremos después; por ahora lo que nos urge explicar es el lazo del amor que sugieren Hardt y Negri con la *fraternité révolutionnaire*.

<sup>1</sup> [“Toda la herencia converge en ti”] *Ibid.*, pp. 1258 y 1259.

<sup>2</sup> [“Expresiones (...) [como] hermanas y hermanos, son el lenguaje del amor y de la igualdad”, trad. prop.] Michael HARDT y Antonio NEGRI: *Assembly*, Oxford University Press, Nueva York, 2017, p. 241.

<sup>3</sup> [“El amor por el extraño reaparece continuamente como un encuentro caracterizado por la maravilla, el crecimiento y el descubrimiento”, trad. prop.] Michael HARDT y Antonio NEGRI: *Commonwealth...* *Op. cit.*, p. 183.

Dadas las ramificaciones –y, en según qué oportunidades, la vaporosidad– de sus postulados, es oportuno dar una serie de pinceladas sobre el mismo, con el propósito de presentarlo lo más adecuadamente posible y, a partir de ahí, ir profundizando en él.

Hardt y Negri elaboran un planteamiento teórico que gira sobre la *multitude*, un concepto que Spinoza, pensador de clave para los primeros<sup>1</sup>, había usado con asiduidad a lo largo de su *Tratado político*. Desde *El trabajo de Dionisos* en adelante, la multitud capitanea –y es la única capaz de hacerlo– la lucha revolucionaria por la democracia, una posibilidad que, en las postrimerías del siglo XX y a principios del XXI, se presenta por primera vez a escala global. El estadounidense y el italiano piensan que el amor es el vector que ha de conducir a la multitud, primero a unirse, luego a levantarse y, por último, a edificar instituciones políticas sólidas y, desde el principio, radicalmente democráticas:

On the one hand, a political love must be a revolutionary force that radically breaks with the structures of the social life we know, overthrowing its norms and institutions. On the other hand, it must provide mechanisms of lasting association and stable social bonds and thus create enduring institutions. In these terms, love appears simultaneously as an antiinstitutional and an institutional process<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Hardt y Negri son spinozistas en los dos sentidos planteados por uno de los amigos del segundo, Gilles Deleuze. Al decir del pensador galo, es spinozista “celui qui travaille «sur» Spinoza, sur les concepts de Spinoza, à condition que ce soit avec assez de reconnaissance et d'admiration” [“Aquel que trabaja «sobre» Spinoza, sobre los conceptos de Spinoza, a condición de que lo haga con suficiente reconocimiento y admiración”] y, además, “celui qui, non-philosophe, reçoit de Spinoza un affect, un ensemble d'affects, une détermination cinétique, une impulsion, et qui fait ainsi de Spinoza une rencontre et un amour” [“Aquel que, siendo no-filósofo, recibe de Spinoza un afecto, un grupo de afectos, una determinación cinética, un impulso y que hace de Spinoza, por lo tanto, un encuentro y un amor”, trad. prop.] Aun así, el profesor Vicente Serrano opone lo siguiente: “Se equivoca Negri [y vale suponer que Hardt, por extensión] al pretender hallar el núcleo del pensamiento político de Spinoza en una supuesta potencia emancipadora que residiera en la noción de multitud frente al Estado. El poder político tiene desde luego que ver con la potencia, directamente con la potencia, pero el problema de las relaciones entre potencia y omnipotencia se juega menos en las relaciones entre multitud y Estado que en el papel desempeñado por la imaginación, ese lugar de conexión entre las palabras y las cosas”. En la misma línea, Franco Bifo Berardi piensa que la lectura sobre la liberación que Negri hace de Spinoza es “rhetorical Viagra” [“Viagra retórica”, trad. prop.] Gilles DELEUZE: *Spinoza. Philosophie pratique*, Les Éditions de Minuit, París, 1981 [2003], p. 174; Vicente SERRANO: *La berida de Spinoza. Felicidad y política en la vida posmoderna*, Anagrama, Barcelona, 2011 [segunda edición], p. 169 y Franco Bifo BERARDI: *Futurability. The Age of Impotence and the Horizon of Possibility*, Verso, Londres y Nueva York, 2017, p. 9.

<sup>2</sup> [“Por un lado, un amor político debe ser una fuerza revolucionaria que rompa radicalmente con las estructuras de la vida social que conocemos, superando sus normas e instituciones. Por el otro, debe dotar de mecanismos de asociación duradera y lazos sociables estables y, por tanto, crear instituciones estables. En esos términos, el amor aparece simultáneamente como una fuerza antiinstitucional y como un proceso institucional”, trad. prop.] Michael HARDT: “The Procedures of Love / Die Verfahren der Liebe”, en *100 Notes – 100 Thoughts / 100 Notizen – 100 Gedanken*, Número 68 (2012), p. 6.

En virtud de lo cual, el primer punto que une la *fraternité* con el amor de Negri y Hardt es el pulso revolucionario y democrático que palpita en los dos. Y la portadora de las veleidades revolucionarias y democráticas es, ya lo hemos dicho, la multitud<sup>1</sup>, un grupo que viene a jugar un papel similar al que había jugado el proletariado en el siglo XIX. El punto es que ellos parten de y, a la vez, rompen con Marx: “*We understand the concept “proletariat” (...) to refer not just to the industrial working class but to all those who are subordinated to, exploited by, and produce under the rule of capital*”<sup>2</sup>. Por lo mismo, la multitud son “those who work under the rule of capital and thus potentially as the class of those who refuse the rule of capital”, por lo que sigue siendo, solo sea en potencia, “a class concept”<sup>3</sup>.

El *proletariat*, en su opinión, es un grupo homogéneo y plegado sobre sí mismo, mas la multitud “is an open, inclusive concept”, y ello se debe a que “it tries to capture the importance of the recent shifts of the global economy”<sup>4</sup>. Han pasado más de cien años desde que el autor de *El capital* publicara sus libros: ya no vivimos en la Europa de 1848 o de 1864, sino en una “factory-society”<sup>5</sup>, y, en ella, la clase obrera ha perdido la hegemonía. El mundo del trabajo, además, ya no solo produce “materials goods”, sino “communications, relationships, and forms of life”. De ahí que Hardt y Negri aludan a “*the common*”<sup>6</sup> —idea que, en el comunismo, se opone a lo privado del liberalismo y a lo público del socialismo—, que la multitud va agrandando en su pelea por la democracia:

---

<sup>1</sup> Çiğdem Çıdam opina que, con el amor, Negri yerra al dar por hecho que la multitud va a aspirar, sin mayores conflictos, a un mismo propósito. Leamos su explicación: “Negri reduces action in concert to mere agreement (...) to an act of pure cooperation”, por lo que “what is lost in Negri’s account is the recognition of the laborious and contentious efforts of building unlikely coalitions and creating networks among different groups” [“Negri reduce la acción colegiada al mero acuerdo (...) a un acto de pura cooperación”, “Lo Negri ha dejado de tener en cuenta es el reconocimiento de los laboriosos y gravosos esfuerzos de construir coaliciones difíciles y de crear redes a través de grupos diferentes”, trad. prop.] Çiğdem Çıdam: “A politics of love? Antonio Negri on revolution and democracy”, *Contemporary Political Theory*, Volumen 12, 1 (2013), pp. 41 y 42.

<sup>2</sup> [“Pensamos que el término “proletariat” (...) refiere no solo a la clase trabajadora industrial, sino a todos aquellos que están subordinados a y explotados por, y que producen bajo el yugo del capital”, trad. prop.] Michael HARDT y Antonio NEGRI: *Empire*, Harvard University Press, Cambridge y Londres, 2000, p. 256.

<sup>3</sup> [“Aquellos que trabajan bajo el yugo del capital y, por tanto, potencialmente la clase de aquellos que rechazan el yugo del capital”, “Un concepto de clase”, trad. prop.] Michael HARDT y Antonio NEGRI: *Multitude. War and Democracy in the Age of Empire*, Penguin Press, Nueva York, 2004, pp. 103 y 106.

<sup>4</sup> [“Un concepto abierto, inclusivo”, “Intenta captar la importancia de los cambios recientes en la economía global”, trad. prop.] *Ibid.*, pp. XIV-XV.

<sup>5</sup> [“Sociedad-fábrica”, trad. prop.] Michael HARDT y Antonio NEGRI: *Labor of Dionysus. A Critique of the State-Form*, ed. de Sandra Buckley, Brian Massumi y Michael Hardt, University of Minnesota Press, Minneapolis y Londres, 1994 [segunda reimpresión, 2003], p. 8.

<sup>6</sup> [“Bienes materiales”, “Comunicaciones, relaciones y formas de vida”, “*Lo común*”, trad. prop.] Michael HARDT y Antonio NEGRI: *Multitude... Op. cit.*, p. XV. Énfasis de Hardt y Negri.

Love provides another path for investigating the power and productivity of the common (...) Love is a process of the production of the common and the production of subjectivity. This process is not merely a *means* to produce material goods and other necessities but also in itself an *end* (...) It is an action, a biopolitical event, planned and realized in common<sup>1</sup>.

Nuestros dos autores plantean que la autonomía de lo político no existe, una vez que hay elementos –sobre todo, económicos– que la violentan: en el siglo XXI, las luchas ya no son exclusivamente políticas, sino biopolíticas, lo que significa que son “struggles over the form of life”, es decir, “constituent struggles”. Gracias a ello, dan lugar a “new public spaces and new forms of community”<sup>2</sup>, de ahí la oportunidad de que la multitud sea *a class concept, open e inclusive*, que logre aglutinar a *those who work under the rule of capital*.

He ahí el segundo lazo con la *fraternité*: el amor de Hardt y Negri no se limita al plano político, sino que alcanza el económico: ayer *menu peuple* y *proletariat*, hoy *multitude*.

Finalmente<sup>3</sup>, igual que en la *fraternité* había latido la problemática protagonizada por la liberación y la libertad –ya sabemos que, según Arendt, la primera rompe con los yugos y la segunda da lugar a una arena pública plural en la que rige la palabra–, en el proyecto de los autores de *Imperio*<sup>4</sup> late la protagonizada por la *emancipation* y la *liberation*, salvedad que vuelve a poner al día el vocabulario político del siglo XIX; veamos su explicación:

<sup>1</sup> [“El amor abre otra senda para investigar el poder y la productividad de lo común (...) El amor es un proceso de producción de lo común y de la producción de subjetividad. Este proceso no es solo un *medio* para producir bienes materiales y otras necesidades, sino también un *fin* en sí mismo (...) Es una acción, un evento biopolítico, planeado y realizado en común”, trad. prop.] Michael HARDT y Antonio NEGRI: *Commonwealth*... *Op. cit.*, pp. XI y 180. Énfasis de Hardt y Negri.

<sup>2</sup> [“Luchas sobre la forma de la vida”, “Luchas constituyentes”, “Nuevos espacios públicos y nuevas formas de comunidad”, trad. prop.] Michael HARDT y Antonio NEGRI: *Empire*... *Op. cit.*, p. 56.

<sup>3</sup> Ahora solo exponemos los tres principales, pero hay más; valga decir dos: en primer lugar, el alcance global –“The early city of the multitude” [“La ciudad mundial de la multitud”]–; y, en segundo, el peligro que la guerra supone para el proyecto revolucionario –“In our era of armed globalization, the modern dream of democracy may seem to have been definitively lost” [“En nuestra era de globalización armada, el sueño moderno de la democracia para haberse perdido definitivamente”, trad. prop.]–. Michael HARDT y Antonio NEGRI: *Empire*... *Op. cit.*, p. 396 y Michael HARDT y Antonio NEGRI: *Multitude*... *Op. cit.*, p. XI.

<sup>4</sup> *Imperio* es, probablemente, el libro más prestigioso de Hardt y Negri. Marina Garcés cuenta que “fue largamente esperado” y que, una vez en librerías y bibliotecas, lo “leímos y discutimos (...) en diversos colectivos”. Según la profesora catalana, “lo que decía nos interpelaba, nos importaba, nos daba herramientas”, a pesar de que “había algo en sus expectativas que no encajaba con nuestra experiencia más directa de la realidad social, laboral, económica y política que estábamos viviendo”. Slavoj Žižek, por su lado, se pregunta si “Have Michael Hardt and Antonio Negri Rewritten the *Communist Manifesto* for the Twenty-First Century?” [“¿Han rescrito Michael Hardt y Antonio Negri el *Manifiesto comunista* para el siglo XXI?”] en el título de un artículo, un año después de su publicación. Finalmente, Berardi dice, sin vacilar, que *Imperio* es “the most important theoretical book of the first decade of the new century” [“El libro de teoría más importante de la primera

The terminological distinction between *emancipation* and *liberation* is crucial here: whereas emancipation strives for the freedom of identity, the freedom to be *who you really are*, liberation aims at the freedom of self-determination and self-transformation, the freedom to determine *what you can become*. Politics fixed on identity immobilizes the production of subjectivity; liberation instead requires engaging and taking control of the production of subjectivity, keeping it moving forward<sup>1</sup>.

Sobra decir que Hardt y Negri piensan que a la *emancipation* le debe seguir la *liberation*, a pesar de saber que aguarda “a long and sustained process of transformation” que ha de alumbrar “a new humanity”<sup>2</sup>. ¿Y cuál es la savia que va a alimentar a la multitud a lo largo de tan profundo *process of transformation*? El amor, una vez que “when love is conceived politically (...), this creation of a new humanity is the ultimate act of love”<sup>3</sup>.

Gracias al peso que dan a la *subjectivity*, según podía haberse adivinado, los rasgos de su amor van a ir alejándose paulatinamente de los vetustos rasgos de la *fraternité*. Ello se debe a lo que ya hemos adelantado: la multitud, “composed of innumerable internal differences”, es “an irreducible multiplicity”<sup>4</sup>. De ahí que avisen contra los dos principales peligros que podrían vulnerar el amor que propugan: el primero es el “identitarian love”, que exige “to love those most proximate, those most like you”, ya sea en el plano de la familia, de la religión, del país o de la raza; y, el segundo, el “love as a process of unification”<sup>5</sup>, una vez que vulnera la singularidad de sus protagonistas, con el agravante de que los principales adalides del mismo son el capitalismo y el Estado<sup>6</sup>. De

---

década del nuevo siglo”, trad. prop.] Marina GARCÉS: *Ciudad Princesa...* Op. cit., pp.60-61, Slavoj ŽIŽEK: “Have Michael Hardt and Antonio Negri Rewritten the *Communist Manifesto* for the Twenty-First Century?”, *Rethinking Marxism*, Volumen 13, Número 3/4 (otoño / invierno, 2001), pp. 190-198 y Franco Bifo BERARDI: *Futurability. The Age of Impotence and the Horizon of Possibility...* Op. cit., p. 117.

<sup>1</sup> [“La distinción terminológica entre *emancipación* y *liberación* es crucial aquí: mientras que la emancipación aspira a la libertad de identidad, la libertad de ser *quien realmente eres*; la liberación se dirige a la libertad de la auto-determinación y a la auto-transformación, la libertad de determinar *qué puedes llegar a ser*. La política basada en la identidad inmoviliza la producción de la subjetividad; la liberación, en cambio, requiere comprometerse y tomar el control de la producción de subjetividad, manteniéndola en movimiento”, trad. prop.] Michael HARDT y Antonio NEGRI: *Commonwealth...* Op. cit., p. 331. Énfasis de Hardt y Negri.

<sup>2</sup> [“Un largo y sostenido proceso de transformación”, “Una nueva humanidad”, trad. prop.] *Ibid.*, p. 361.

<sup>3</sup> [“Cuando el amor es concebido políticamente (...), esta creación de una nueva humanidad es el acto definitivo del amor”, trad. prop.] Michael HARDT y Antonio NEGRI: *Multitude...* Op. cit., p. 356.

<sup>4</sup> [“La multitud está compuesta por innumerables diferencias enteras”, “Una multiplicidad irreducible”, trad. prop.] *Ibid.*, pp. XIV y 105.

<sup>5</sup> [“Amor identitario”, “Amar a aquellos que son más cercanos, aquellos que se parecen más a ti”, “Amor como proceso de unificación”, trad. prop.] Michael HARDT y Antonio NEGRI: *Commonwealth...* Op. cit., p. 183.

<sup>6</sup> Cfr. Michael HARDT y Antonio NEGRI: *Multitude...* Op. cit., p. 101.

ahí que la multitud, al cuidar de su *irreducible multiplicity*, “replaces the contradictory couple identity-difference” por “the complementary couple commonality-singularity”<sup>1</sup>.

Dicha *commonality* es “the multitude of poor people”, cuyo *leitmotiv* es “to be-against (...) for liberation”<sup>2</sup>; a la vez que dicha *singularity* es “the composition of singularities”<sup>3</sup>, procedente de “the productive cooperation of the social worker, through its technico-scientific, immaterial, and affective labor”<sup>4</sup>. Son dos procesos que el estadounidense y el italiano vinculan al amor, que, en el primer caso, une; y, en el segundo, respeta la particularidad del “different” o del “stranger”<sup>5</sup>, en palabras del propio Michael Hardt. Así logran salvar los problemas que podrían generar el *identitarian love* y el *love as a process of unification*. Es más, los dos alcanzan a plantear que “what distinguishes the beneficial forms of love (...) is the constant interplay between the common and singularities”<sup>6</sup>.

En vista de que un amor óptimo es el que produce lo común sin lesionar singularidades, no nos sorprenderá saber que el amor en el que piensan Hardt y Negri no sea el de *La fábula de las abejas* de Bernard Mandeville (1670-1733), sino el que las avispas sienten por las orquídeas presentando por Gilles Deleuze y Félix Guattari en *Mil mesetas*:

Wasps who love orchids, instead, point toward the conditions of the biopolitical economy (...) Wasp-orchid love, in other words, is a model of the production of subjectivity that animates the biopolitical economy. Let's have done with worker bees, then, and focus on the singularities and becomings of wasp-orchid love!<sup>7</sup>

<sup>1</sup> [“Sustituye el contradictorio por identidad-diferencia”, “El par complementario comunalidad-singularidad”, trad. prop.] *Ibid.*, p. 217.

<sup>2</sup> [“La multitud de los pobres”, “Estar-en contra (...) por la liberación”, trad. prop.] Michael HARDT y Antonio NEGRI: *Empire...* *Op. cit.*, pp. 158 y 218.

<sup>3</sup> [“La producción de subjetividad”, trad. prop.] Michael HARDT y Antonio NEGRI: *Commonwealth...* *Op. cit.*, p. 184.

<sup>4</sup> [“La cooperación productiva de los trabajadores sociales, a través de su labor técnico-científica, inmaterial y afectiva”, trad. prop.] Michael HARDT y Antonio NEGRI: *Labor of Dionysus...* *Op. cit.*, p. 294.

<sup>5</sup> [“Diferente”, “Extraño”, trad. prop.] Leonard SCHWARTZ: “A conversations with Michael Hardt on the Politics of Love”, en *Interval(le)s*, Número II.2-III.1 (otoño 2008 / invierno 2009), p. 813.

<sup>6</sup> [“Lo que distingue a las formas beneficiosas de amor es el constante interacción entre el común y las singularidades”, trad. prop.] Michael HARDT y Antonio NEGRI: *Commonwealth...* *Op. cit.*, p. 181.

<sup>7</sup> [“Las avispas que aman a las orquídeas, en su lugar, apuntan hacia las condiciones de la economía biopolítica (...) El amor entre las avispas y las orquídeas, en otras palabras, es un modelo de la producción de subjetividad que anima la economía biopolítica. ¡Acabemos con las abejas obreras, entonces, y centrémonos en las singularidades y devenires del amor entre las avispas y las orquídeas!”, trad. prop.] Michael HARDT y Antonio NEGRI: *Ibid.*, p. 188.



¿Y cuáles han de ser los propósitos de las avispas, si es que logran colegiarse con el amor que experimentan por las orquídeas? En primer lugar, constituirse en una colonia, ya que “the construction of political affects (...) requires a physical proximity”<sup>1</sup>. Y, en segundo, sacar adelante su elevado proyecto democrático; mas el problema que se les plantea ahí es el de hacerlo sin líderes, ya que la reina y sus servidores son presencias propias de los panales de las abejas: las avispas, por su parte, deben pensar en “how to construct organization without hierarchy; and how to create institutions without centralization”<sup>2</sup>.

El punto es que la *hierarchy* y la *centralization* no son los únicos elementos que debe eliminar la multitud, una vez que se haya erigido en “the [new] Prince of the common”. La soberanía, presente desde *Imperio* hasta *Asamblea*, “is a theological concept” que exige la presencia de gobernantes y de gobernados, por lo que “we need to destroy it!”<sup>3</sup>; lo mismo vale decir del dinero, que “it should be banned as an instrument of accumulation”<sup>4</sup>; de “the identity (...) [.] the family, the corporation, and the nation”<sup>5</sup>; o del sindicato, vestigio decimonónico que en el siglo XXI “is no longer sufficient”<sup>6</sup>.

Quizá por ello Antoni Domènech no perdona a Negri, un “filósofo excatólico”, que con los años haya pasado a vindicar “una especie de adánica apología de las pretendidas bondades del capitalismo financiarizado, del felizmente fracasado proyecto de Constitución europea, del imperialismo globalizador, del desplome de los sindicatos obreros y de lo que haga falta”<sup>7</sup>. No olvidemos que, en su primer libro, los propios Hardt y Negri habían alimentado dicho adanismo cuando dicen que el comunismo en el que ellos piensan, a pesar de ser una superación socialismo y del capitalismo —y de proyectarse, desde luego, en los días por venir—, “is revived – in the *ritorno ai principi* of a

<sup>1</sup> [“La construcción de afectos políticos (...) requiere una proximidad física”, trad. prop.] Michael HARDT y Antonio NEGRI: *Declaration*, Argo-Navis, Nueva York, 2012, p. 25.

<sup>2</sup> [“Cómo construir organización sin jerarquía y cómo crear instituciones sin centralización”, trad. prop.] Michael HARDT y Antonio NEGRI: *Assembly...* *Op. cit.*, p. 14.

<sup>3</sup> [“El [nuevo] Príncipe de lo común”, “Es un concepto teológico”, “¡Necesitamos destruirlo!”, trad. prop.] *Ibid.*, pp. 72 y 257.

<sup>4</sup> [“Debería ser eliminado como instrumento de acumulación”, trad. prop.] Michael HARDT y Antonio NEGRI: *Declaration...* *Op. cit.*, p. 72.

<sup>5</sup> [“La identidad (...) [.] la familia, la corporación y la nación”, trad. prop.] Michael HARDT y Antonio NEGRI: *Commonwealth...* *Op. cit.*, pp. 339-340.

<sup>6</sup> Michael HARDT y Antonio NEGRI: *Multitude...* *Op. cit.*, p. 136.

<sup>7</sup> Antoni DOMÈNECH: “Prólogo”, en Xosé Manuel BEIRAS: *Exhortación a la desobediencia*, Laiovento, Santiago de Compostela, 2015, p. 34.

radical constructivity”<sup>1</sup>. Mas, sorprendentemente, luego dan un giro al mismo al plantear que sus postulados “aims at not a return to the past or creation of a future ex nihilo but rather a process of metamorphosis, creating a new society within the shell of the old”<sup>2</sup>.

La adhesión de Negri a la Gioventù Italiana di Azione Cattolica durante los primeros años de la década de 1950, según ha advertido el autor de *El eclipse de la fraternidad*, cala en su colaboración posterior con Hardt, sobre todo cuando oponen el amor al mal: “Evil is the corruption of love that creates an obstacle to love”. Y, si el amor es el vector que alienta a la multitud a producir lo común, es razonable que “evil is the dissolution of the common or, really, its corruption”. Porque solamente una lectura del amor en clave de lucha cósmica —una que nos recuerda al clásico argumento de *El Paraíso perdido* de John Milton, o a las elevadas palabras de Enjolras sobre el progreso en *Los miserables* de Victor Hugo— admite la siguiente frase: “Love is the battlefield for the struggle against evil”<sup>3</sup>.

El amor de Hardt y Negri, aun así, no es el *ágape*: si el *pan-democratic love* de Whitman se oponía al amor cristiano al ser un amor de *adhesiveness*, el de los primeros lo hace al ser un amor de revolución: “Love needs force to conquer the ruling powers and dismantle their corrupt institutions before it can create a new world of common wealth”<sup>4</sup>. El problema que salta a la vista es que el levantamiento de la multitud, vaticinado desde la publicación de *El trabajo de Dionisos*, sigue sin producirse —o solo lo ha hecho parcialmente en Seattle, Génova, Madrid, Atenas, El Cairo, Nueva York o París—: “*What we need is to create a new social body (...) a real alternative (...) a new community (...) enriched by the collective intelligence and love*”<sup>5</sup>, desean en el año 2000; “An event will thrust us like an arrow into that

<sup>1</sup> [“Es resucitado en el *ritorno ai principi* de una constructividad radical”, trad. prop.] Michael HARDT y Antonio NEGRI: *Labor of Dionysus...* *Op. cit.*, p. 312.

<sup>2</sup> [“No persigue una vuelta al pasado o una creación *ex nihilo*, sino, más bien, un proceso de metamorfosis, creando una nueva sociedad dentro de la concha de la vieja”, trad. prop.] Michael HARDT y Antonio NEGRI: *Commonwealth...* *Op. cit.*, p. 8.

<sup>3</sup> [“El mal es la corrupción del amor que crea un obstáculo al amor”, “El mal es la disolución de lo común, o, más adecuadamente, su corrupción”, “El amor es el campo de batalla en la lucha contra el mal”, trad. prop.] *Ibid.*, pp. 192, 193 y 198.

<sup>4</sup> [El amor necesita fuerza para conquistar a los poderes que mandan y dismantelar sus instituciones corruptas antes de poder crear un nuevo mundo de riqueza común”, trad. prop.] *Ibid.*, p. XII.

<sup>5</sup> [“*Lo que necesitamos es crear un nuevo cuerpo social (...) una alternativa real (...) una nueva comunidad (...) enriquecida por la inteligencia colectiva y el amor*”, trad. prop.] Michael HARDT y Antonio NEGRI: *Empire...* *Op. cit.*, p. 204. Énfasis de Hardt y Negri.

living future. This will be the real political act of love”<sup>1</sup>, avisan en 2004; “We have not yet seen what is possible when the multitude assembles”<sup>2</sup>, lamentan en 2017.

El *love of the multitude* de los autores de *Imperio* se ahoga en las mismas aguas que la *fraternité*, las del éxito limitado a las victorias puntuales. Los dos amores guardan en común su propósito democrático y la vía revolucionaria, el cuidado del aspecto económico de sus luchas, que no solamente han de alcanzar la liberación —ahora *emancipation*—, sino la libertad —ahora *liberation*—. Mas el proyecto de Hardt y Negri rompe con el legado de la *fraternité* al plantear que el amor ha de ser productor de lo común y respetuoso con las singularidades: ellos no comulgarían con el amor de los hermanos limitado a los mismos, sino con el amor de unos hermanos por todos los *social workers*, sea cual sea su condición de sexo, sangre, raza, ciudadanía o religión, siempre que sufran el látigo del capital.

Dicho amor, además de ser el reverso del mal, ha de suponer una ruptura con lo viejo, al punto de ser el responsable de alumbrar *a new humanity*. Que el *event* aún no se haya producido no mina las aspiraciones de los dos autores, que opinan, en el que por ahora es su último libro juntos, que el reto de la multitud pasa por “to take the word”:

*Taking the word (...) is not just a matter of being allowed to express yourself, and it is much more than the freedom of speech. Taking the word means transforming words themselves, giving them new meanings, those that are bound to new social logics of action and behavior. Taking the word also means getting out of yourself, escaping from solitude, encountering others, and constructing community. In both of these senses taking the word is a process of translation*<sup>3</sup>.

La misma palabra que al catedrático de Washington y al profesor de Padua les placería oír *when the multitude assembles*, había sido una de las protagonistas en la Atenas democrática del siglo V a. C., cuando la *philía* era una oportuna presencia en los lugares públicos. No

<sup>1</sup> [“Un evento nos lanzará como una flecha a ese futuro viviente. Ese será el verdadero acto político de amor”, trad. prop.] Michael HARDT y Antonio NEGRI: *Multitude...* *Op. cit.*, p. 358.

<sup>2</sup> [“Aún no hemos visto qué es posible cuando la multitud se reúne en asamblea”, trad. prop.] Michael HARDT y Antonio NEGRI: *Assembly...* *Op. cit.*, p. 395.

<sup>3</sup> [“Tomar la palabra (...) no es solo una cuestión de que se nos permita expresarnos, y es mucho más que libertad de expresión. Tomar la palabra significa transformar las palabras mismas, dándoles nuevos significados, vinculados a nuevas lógicas de acción y de comportamiento. Tomar la palabra significa también salir de ti mismo, de la soledad, encontrarse con otros y construir comunidad. En los dos sentidos, tomar la palabra es un proceso de traducción”, trad. prop.] *Ibid.*, p. 151. Énfasis de Hardt y Negri.

serán ellos los que recuperen el espíritu de la misma, sino que lo hará la ganadora del Premio Princesa de Asturias de Ciencias Sociales en 2012: Martha C. Nussbaum.

### § Terzo ricordo: *de la philía al political love*

A new political culture needs (...) not only (...) civil friendship, but also (...) something like love<sup>1</sup>

**Martha C. Nussbaum**

Martha C. Nussbaum venera los poemas de Walt Whitman y su planteamiento del amor político: “For Whitman, the democratic vision is, ultimately, a vision of love”. Ello se debe a un elemento que la profesora de la Universidad de Chicago guarda en común, no solo con el vate de Manhattan, sino con Hardt y Negri: “Love requires not only the recognition of its object's separateness, but also the wish that this separateness be protected”<sup>2</sup>, dice, secundando al psicoanalista escocés Ronald Fairbairn (1889-1964)<sup>3</sup>.

Al igual que los tres autores que ya hemos visitado, Nussbaum sugiere la oportunidad de un amor democrático, si bien uno más próximo al primero que a los segundos, ya que su propósito no es una revolución, sino una vida más próspera dentro del Estado liberal. Y el amor del que parte la profesora neoyorquina, una vieja estudiosa de los griegos, es la *philía*, que ya había probado sus virtudes democráticas hacía más de dos milenios.

Mas veinticinco siglos no pasan en vano, de ahí que Nussbaum no se limite a ella: en su lugar, podemos decir que practica una puesta a punto de la misma. Por ello, vamos a volver a hacer, por última vez, lo que ya hemos hecho con Whitman, Hardt y Negri:

<sup>1</sup> [“Una nueva cultura política precisa (...) no solo (...) amistad política, sino además (...) algo como el amor”, trad. prop.] Martha C. NUSSBAUM: *Political Emotions...* *Op. cit.*, p. 44.

<sup>2</sup> [“Para Whitman, la visión de la democracia es, en última instancia, una visión de amor”, “El amor requiere no solamente el reconocimiento de la separación de su objeto, sino además el deseo de que dicha separación sea protegida”, trad. prop.] Martha C. NUSSBAUM: *Upheavals of Thought...* *Op. cit.*, pp. 225 y 645.

<sup>3</sup> Es una idea sobre la que vuelve con asiduidad, valga una prueba: “Love that is more than narcissistic need requires the ability to think about the other person as a separate person, to imagine what that other person feels and wants, and to allow that person a separate, non-slave life. It involves, then, a move out of monarchy in the direction of democratic reciprocity” [“El amor que es más que narcisista precisa la habilidad de pensar sobre la otra persona como una persona separada, imaginar lo que la otra persona quiere y siente, y permitir que esa persona lleve una vida separada, no esclava. Esto implica, entonces, una salida de la monarquía en dirección a la reciprocidad democrática”, trad. prop.] Martha C. NUSSBAUM: *The Monarchy of Fear. A Philosopher Looks at our Political Crisis*, Oxford University Press, Oxford, 2018, p. 31.

explicar, primero, porqué su planteamiento se vincula con la *philia*; y, luego, profundizar en las singularidades del *political love*<sup>1</sup> que sugiere la autora de *El conocimiento del amor*.

En virtud de lo dicho, el principal punto que el amor de Nussbaum comparte el clásico de los helenos es uno que hemos visitado al principio del capítulo: la vindicación de un elemento que garantice la paz de la comunidad política, ora la polis, ora el Estado: en Europa, *homonoia*, en Estados Unidos, lucha *against division*; ayer *philia*, hoy *political love*:

All decent societies need to guard against division and hierarchy by cultivating appropriate sentiments of sympathy and love<sup>2</sup>.

Ahí oímos sonar, una vez más, el *Grundakkord* de Sócrates, Platón y Aristóteles. ¿A qué responde la urgencia de Nussbaum por dotar a *all decent societies* de una protección contra la *division*? La respuesta nos exige volver a 1971, cuando John Rawls publica *Una teoría de la justicia*. Allí, el ilustre profesor de Baltimore plantea que la “civic friendship” se logra, principalmente, por tres vías: “A shared conception of justice”, “the public will to consult and to take everyone’s beliefs and interests into account” y “the acceptance of the principles of right and justice”<sup>3</sup>. Nussbaum, que no pasa los veinticuatro años cuando su venerado Rawls lanza su *opus magnum*, opina lustros después que una de las *frontiers of justice*, según reza uno de sus títulos –en el que, por cierto, visita los planteamientos del primero–, es que, en el Estado del siglo XXI, la misma ya no genera *eo ipso* la *civic friendship* que sí había logrado en la “well-ordered society”<sup>4</sup> orquestada por Rawls sobre el papel.

Nuestra pensadora, salvando el rawlsismo metodológico, sabe que las sociedades son “aspiring yet imperfect”<sup>5</sup>, por lo que ha de ir más allá que el autor del *Liberalismo político* y lidiar con los problemas usuales de una *imperfect society*: “Love is needed (...) all the more

<sup>1</sup> A pesar de aludir a un *political love*, Nussbaum especifica, oportunamente, que “there are many types of love, and we are therefore imagining a family of sentiments, not a single emotion” [“Hay muchos tipos de amor y nosotros, por tanto, estamos imaginando una familia de sentimientos, no una sola emoción”, trad. prop.] Martha C. NUSSBAUM: *Political Emotions...* *Op. cit.*, p. 394.

<sup>2</sup> [“Todas las sociedades decentes necesitan protegerse contra la división y la jerarquía cultivando sentimientos adecuados de simpatía y amor”, trad. prop.] *Ibid.*, p. 3.

<sup>3</sup> [“Una concepción compartida de la justicia”, “La voluntad pública de consultar y de tener en cuenta los deseos y los intereses de todos”, “La aceptación de los principios del derecho y la justicia”, trad. prop.] John RAWLS: *A Theory of Justice*, Revised Edition, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, 1971 [1999], pp. 5, 205 y 454.

<sup>4</sup> *Ibid.*, *passim*.

<sup>5</sup> [“Aspiracionales mas imperfectas”, trad. prop.] Martha C. NUSSBAUM: *Political Emotions...* *Op. cit.*, p. 6.

urgently in real, imperfect societies that aspire to justice”<sup>1</sup>. Igual que Aristóteles había pedido que la política alentara la *philia*, Nussbaum —una vez que a ella no le sirven ni la *civic friendship* de Rawls ni la *philia* aristotélica<sup>2</sup>— pide que el Estado aliente el *political love*:

A liberal state asks citizens who have different overall conceptions of the meaning and purpose of life to overlap and agree in a shared political space, the space of fundamental principles and constitutional ideals. But then, if those principles are to be efficacious, the state must also encourage love and devotion to those ideals<sup>3</sup>.

El amor a los *fundamental principles* y a los *constitutional ideals* es *conditio sine qua non* es posible la pelea *against division*, pero no es la única, ya que su amor no se limita a los mismos.

Ello se debe a la pregunta por los orígenes de dicho amor, en la que vemos un segundo poso de la *philia*. La autora de *La terapia del deseo* usa las gafas del de la *Ética nicomáquea* cuando plantea que el “political love” en el que ella piensa “is and should be polymorphous”. Y lo dice en un sentido próximo al que habíamos visto en la Hélade gracias, principalmente, a Aristóteles: si allí la *philia* había alcanzado la polis después de pasar por varios planos —el *kosmos*, el grupo o la vecindad—, Nussbaum postula ahora que su *political love* se alimenta de “the love of parents for children, the love of comrades, and romantic love”, ya que “are capable of inspiring a public culture in different ways”<sup>4</sup>.

A pesar de que existen *different ways* de elaborar una cultura política por la vía del amor, lo que a Nussbaum le gustaría extraer del mismo es una serie de propiedades que

<sup>1</sup> [“El amor es necesario (...) más urgentemente en las sociedades reales e imperfectas que aspiran a la justicia”, trad. prop.] *Ibid.*, p. 15.

<sup>2</sup> En *Paisajes del pensamiento*, escrito en 2001, Nussbaum sueña con “a just society that accords respect to all persons” [“Una sociedad justa que acuerde respetar a todas las personas”]; pero en *Emociones políticas*, publicado en 2013, ya piensa que el respeto no sirve a sus propósitos: “Mere respect is not enough to hold citizens together when they must make sacrifices of self-interest. Something deeper in the heart, something more passionate and central in human development, is required” [“El mero respeto no es suficiente para mantener a los ciudadanos unidos cuando deben sacrificar su interés particular. Se precisa algo más profundo en el corazón, algo más apasionado y central en el desarrollo humano”, trad. prop.] Martha C. NUSSBAUM: *Upheavals of Thought... Op. cit.*, 223 y *Political Emotions... Op. cit.*, p. 105.

<sup>3</sup> [“Un Estado liberal pide a sus ciudadanos, que tienen diferentes concepciones generales sobre el significado y el propósito de la vida, que se sobrepongan y se pongan de acuerdo en un espacio político compartido: el de los principios fundamentales y de los ideales constitucionales. Ahora bien, si dichos principios van a ser eficaces, el Estado debe también animar el amor y la devoción por dichos ideales”, trad. prop.] Martha C. NUSSBAUM: *Political Emotions... Op. cit.*, p. 7.

<sup>4</sup> [“Amor político”, “Es y debe ser polimorfo”, “El amor de los padres por los hijos, el amor de los camaradas y el amor romántico”, “Son capaces de inspirar una cultura política de diferentes formas”, trad. prop.] *Ibid.*, pp. 381-382.

ella sintetiza en tres líneas: por un lado, “a concern for the beloved as an end rather than a mere instrument”, por otro, “respect for the human dignity of the beloved” y, por último “a willingness to limit one’s own greedy desires in favor of the beloved”<sup>1</sup>.

Gracias a ello, Nussbaum ya sabe, en primer lugar, hacia dónde ir: el propósito principal dentro de una *imperfect society* es eludir la *division and hierarchy* de las personas que viven dentro de ella; y, en segundo, por dónde: un *political love* que, alimentado a partir de los amores procedentes de los vínculos privados, allana los pasos al reto que se presenta con mayor urgencia: “To get and keep political principles and institutions (...) showing equal respect to all and guaranteeing key areas of both liberty and material support”<sup>2</sup>.

De ahí que ahora sea oportuno explicar las virtudes del *political love* de Nussbaum.

En *Leviatán*, Thomas Hobbes dice que hay “three principal causes of quarrel” entre los seres humanos, a saber: “First, competition; secondly, diffidence; thirdly, glory” (Primera parte, Capítulo XIII, 5)<sup>3</sup>. Sacamos a colación las líneas del de Malmesbury porque Nussbaum sule *competition*, *diffidence* y *glory*, por “envy, shame, and disgust”, tres “narcissistic emotions”<sup>4</sup> a las que agrega un elemento capital en Hobbes: “Fear”<sup>5</sup>.

Por ello, el amor erigido es uno dirigido principalmente contra dichas *narcissistic emotions*, ya que Nussbaum piensa que es preciso “to reduce competitive envy”, “removing the shame” y “to rise above bodily disgust”<sup>6</sup>. Y, sobre el miedo, su postura es la misma: urge superarlo, porque “infects them all [emotions], nibbling around the edges of love and reciprocity”<sup>7</sup>. Ya vemos que Nussbaum se ocupa de los elementos que pliegan

<sup>1</sup> [“Una preocupación por el ser amado como un fin en sí mismo más que como un medio”, “El respeto por la dignidad humana del ser amado”, “Una voluntad de limitar el deseo avaricioso de uno en favor del ser amado”, trad. prop.] *Ibid.*, p. 382.

<sup>2</sup> [“Edificar y mantener principios e instituciones políticas (...) que muestren igual respeto por todos y que garanticen las áreas clave de la libertad y el sustento material”, trad. prop.] *Ibid.*, p. 20.

<sup>3</sup> [“Tres causas principales de disputa”, “Primero, la competición; segundo, la falta de seguridad; tercero, la gloria”, trad. prop.] Thomas HOBBS: *Leviathan...* *Op. cit.*, p. 83.

<sup>4</sup> [“Envidia, vergüenza y asco”, “Emociones narcisistas”, trad. prop.] Martha C. NUSSBAUM: *Political Emotions...* *Op. cit.*, p. 116.

<sup>5</sup> [“Miedo”, trad. prop.] Martha C. NUSSBAUM: *The Monarchy of Fear...* *Op. cit.*, *passim*.

<sup>6</sup> [“Menguar la envidia competitiva”, “Eliminar la vergüenza”, “Superar el asco por el cuerpo”, trad. prop.] Martha C. NUSSBAUM: *Political Emotions...* *Op. cit.*, pp. 121, 123 y 201.

<sup>7</sup> [“Infecta al resto [de emociones], limando los bordes del amor y la reciprocidad”, trad. prop.] Martha C. NUSSBAUM: *The Monarchy of Fear...* *Op. cit.*, p. 20.

al ser humano sobre sí mismo y le alejan del resto de la ciudadanía, de la misma forma que Hobbes había hecho lo propio en 1651 con los que, según él, generaban *quarrels*.

Es más, Nussbaum piensa que la potencia que rompe con el solipsismo y posibilita la alteridad es, precisamente, el amor —que ya no es *philia*, sino *érōs*—, un proceso que surge, no sin sobresaltos, en los primeros años de vida y que continúa en la edad adulta:

It is this outward erotic movement toward the world and its alluring objects —which we can already call wonder, and which we can call love in at least a nascent sense— that proves crucial in propelling infants beyond the frozen state of narcissism<sup>1</sup>.

He ahí el origen de un segundo giro operado por Nussbaum: si ahora la hemos visto presentar el amor en calidad de contraveneno —a sabiendas de “the victory that love (...) might possibly win over both shame and disgust”<sup>2</sup>—; la profesora neoyorquina no pierde la oportunidad de alimentar elementos, en su opinión, dignos de ser valorados, principalmente uno. El amor a los *fundamental principles* y a los *constitutional ideals* son parte de lo que ella piensa que es “a good form of patriotism”, una capaz de levantar “a bridge from people’s daily emotions to a broader and more even-handed set of concerns”<sup>3</sup>.

El patriotismo es clave en una propuesta amorosa que va de la ruptura del *narcissism* de los *infants* al vínculo con las personas con las que se comparte el país —a pesar de que lamenta, y con razón: “I fear we do not always love our fellow citizens”<sup>4</sup>—, pasando por el “public love” a la propia nación, es decir: “A love that conceives of the nation not just as a set of abstract principles”, sino que debe verla “as a particular entity, with a specific history, specific physical features, and specific aspirations that inspire devotion”<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> [“Es este movimiento erótico hacia el exterior, el mundo y sus atrayentes objetos —un movimiento que ya podemos llamar maravilloso, y al cual podemos denominar amor, al menos en un sentido incipiente—, que es crucial a la hora de impulsar a los niños más allá del frío estado de narcisismo”, trad. prop.] Martha C. NUSSBAUM: *Political Emotions...* *Op. cit.*, p. 174.

<sup>2</sup> [“La victoria que el amor (...) puede lograr sobre la vergüenza y el asco”, trad. prop.] Martha C. NUSSBAUM: *Upheavals of Thought...* *Op. cit.*, p. 402.

<sup>3</sup> [“Una buena forma de patriotismo”, “Un puente entre las emociones cotidianas de la gente y un conjunto de intereses más amplios y ecuanímes”, trad. prop.] Martha C. NUSSBAUM: *Political Emotions...* *Op. cit.*, p. 210.

<sup>4</sup> [“Me temo que no siempre amamos a nuestros conciudadanos”, trad. prop.] Martha C. NUSSBAUM: *The Monarchy of Fear...* *Op. cit.*, p. 75.

<sup>5</sup> [“Amor público”, “Una entidad particular, con una historia específica, con características específicas y con aspiraciones específicas que inspiren devoción”, trad. prop.] Martha C. NUSSBAUM: *Political Emotions...* *Op. cit.*, p. 207.



De ahí sus vivos elogios hacia Abraham Lincoln (1809-1865), Monhandas Gandhi (1869-1948), Franklin D. Roosevelt (1882-1945) o Martin Luther King, personalidades que, en su opinión, personifican *a good form of patriotism* en la India y Estados Unidos.

El punto es que el soporte elegido por Nussbaum es, sorprendentemente, una “civil religion”<sup>1</sup>, lo que explica, primero, su admiración por Jean-Jacques Rousseau, Comte, Giuseppe Mazzini, Whitman o Rabindranath Tagore, sus apoyos en lo que respecta a las religiones civiles<sup>2</sup>; y, segundo, el claro alejamiento que se ha producido con respecto a la *philia*, que, en la Atenas de Sócrates y Aspasia, no se había avenido con la religión:

Traditional religions have not disappeared, and by now we have reason to think that under conditions of freedom there will remain a plurality of religious and secular doctrines of life, many of which will continue to attract allegiance. The project of constructing political emotions must either ride roughshod over this reality or learn to accommodate it<sup>3</sup>.

Nussbaum piensa que su planteamiento, sobre las emociones en general y sobre el amor en particular, podría radicarse con mayor profundidad si se viste con los ropajes de una religión secular. A la profesora le agobia que los lectores pudieran opinar que sus postulados solo son ideales, de ahí que, curándose en salud, oponga: “Ideals are real”<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> [“Religión civil”, trad. prop.] *Ibid.*, *passim*.

<sup>2</sup> Ello le ha valido la crítica de Arias Maldonado; léamosla: “Es la suya una propuesta ambiciosa; su fracaso resulta por ello igualmente significativo. Nussbaum querría dar forma a una religión cívica politeísta, libre de resabios rousseaunianos; o sea, a un liberalismo emocional compatible con los principios de libertad y autonomía. Se trata de reclutar a las emociones para la causa liberal de la creación de una sociedad democrática justa. Su vocación es realista, pues no se propone pedir a las personas más de lo que pueden dar; por eso atiende a lo que la psicología tiene que decir al respecto. Ese realismo también se deja ver en su apuesta por la escala nacional –espacio afectivo más manejable que el cosmopolita– y en la premisa conforme a la cual las emociones básicas que sostienen a una sociedad son formas de amor, concebido como un apego irracional a cosas o personas. No se trata de convertir las emociones básicas que sostienen a una sociedad son formas de amor, concebido como un apego irracional a cosas o personas. No se trata de convertir las emociones en fundamento de las decisiones públicas, porque Nussbaum sigue adhiriéndose a los principios del liberalismo político, sino de reconocer que juegan un papel en su formación”. Manuel ARIAS MALDONADO: *La democracia sentimental...* *Op. cit.*, pp. 254-255.

<sup>3</sup> [“Las religiones tradicionales no han desaparecido, y por ahora llevamos razón al pensar que, si se dan las condiciones de la libertad necesarias, seguirá habiendo una pluralidad de religiones y de doctrinas de vida seculares, y que muchas de ellas continuarán generando la lealtad de la gente. El proyecto de contruir emociones políticas debe pasar por alto esta realidad o aprender a acomodarse a ella”, trad. prop.] Martha C. NUSSBAUM: *Political Emotions...* *Op. cit.*, p. 108.

<sup>4</sup> [“Los ideales son reales”, trad. prop.] *Ibid.*, p. 383.

La autora de *El cultivo de la humanidad* ha partido de una urgencia a la que ya había respondido la *philia* gracias a su longevo vínculo con la *homonoia*: el Estado debe cuidarse de la *division and hierarchy*, por ello, él mismo debe hacerse responsable de su propia viabilidad y *encourage love and devotion*. ¿Qué amor?, hemos de preguntarnos, una vez que a Nussbaum no le sirve la *civic friendship* alentada por Rawls en 1971: uno avivado por los que experimentan un padre por su hija, la camarada por su camarada o el amante por su amada. La aspiración de la pensadora es que, a partir de ellos, logre alumbrarse un *political love* que, gracias al respeto y a la preocupación de los ciudadanos por los ciudadanos, venciera las viles resistencias que suponen la envidia, la vergüenza, el asco y el miedo.

Ella vindica el amor, ahora en su versión erótica, porque piensa que rompe con el egoísmo y levanta un puente con la alteridad, un gesto que alarga los lazos no solo hasta el próximo, sino hasta el lejano y la nación misma, que ha de portar *specific aspirations that inspire devotion*. Y, en vista de que el patriotismo y su proyecto de amor político podrían pasar por vagos ideales, Nussbaum se ayuda de una aliada sorprendente: la religión civil.

En una palabra, la ganadora del Premio Princesa de Asturias de Ciencias Sociales plantea un “sort of love” que, por su capacidad de “embracing imperfection while striving for justice”<sup>1</sup>, salve *the frontiers* que Rawls había advertido en *Una teoría de la justicia*:

We are beset by envious rivalry and destructive aggression. But in the end, we know where true good is located: in the love of our flawed nation, in the dedicated service of so many people, known and unknown, who are willing even to lay down their lives for democracy, in the determination to show that brotherhood, constructive work, and the inclusion of minorities and immigrants, shine brighter than hate<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> [“Tipo de amor”, “Abrazar la imperfección mientras lucha por la justicia”, trad. prop.] *Ibid.*, p. 393.

<sup>2</sup> [“Estamos acosados por la rivalidad envidiosa y por la agresión destructiva. Pero, en el fondo, sabemos dónde radica el verdadero bien: en el amor por nuestra defectuosa nación, en el generoso servicio de tanta gente, conocida y desconocida, que incluso están dispuestas a dar sus vidas por la democracia, en la determinación de mostrar que la hermandad, el trabajo constructivo y la inclusión de minorías e inmigrantes, brillan más que el odio”, trad. prop.] Martha C. NUSSBAUM: *The Monarchy of Fear...* *Op. cit.*, p. 157.

## § Conclusiones

Verlorenes findet (...)

Kargheit, Klarheit<sup>1</sup>

**Paul Celan**

El argumento del presente capítulo ha sido el de una superación: a la prosperidad del principio le ha seguido un ocaso que ha ido a dar en la posterior puesta en pie. Y el concepto que hemos elegido para articular los tres momentos ha sido el de *tradition*, de Hannah Arendt. En su opinión, el pensamiento político occidental surge cuando Platón y Aristóteles salieron de la polis democrática, que ya había vivido sus años más gloriosos, en aras de un lugar en el que poder pensar; y se rompió cuando Hegel y, sobre todo, Marx plantearon que el pensamiento debía orientarse al mundo: “Contra la tentación teórica [de Hegel], la exigencia revolucionaria [de Marx]”<sup>2</sup>, dice Garcés, con toda oportunidad.

El punto es que, al lado del curso que ha seguido el pensamiento político, caracterizado por el litigio con el Estado, hemos visto que hay un curso paralelo: el del amor político, caracterizado por su labor dentro del mismo. No por azar, los dos hacen crisis prácticamente a la vez. El amor político, unos años antes, con Smith, que lo separa de la *homonoia*; Robespierre, que le da forma de *fraternité révolutionnaire*; y Hegel, que lo expulsa de la arena pública y lo aísla en *die Familie*. El pensamiento político, unos años después, con el autor de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* y, luego, con el de *El capital*.

Arendt sigue la pista a la ruptura del segundo, que continúa hasta el alumbramiento de los totalitarismos en la Unión Soviética y Alemania; nosotros, por nuestro lado, hemos optado por seguirla al primero, a sabiendas de su progresiva agonía, que va a dar en las dos guerras mundiales y en los sistemas políticos liderados por Adolf Hitler y Iósif V. Stalin (1878-1953). Después de Hegel, los primeros signos del languidecimiento que sufre el amor político han sido lanzadas por Nietzsche, que ve palidecer a sus amigos; y por la *solidarité*, que va ocupando —y ello ahora significa vaciando— el puesto de la *fraternité*.

<sup>1</sup> [“Lo perdido encuentra (...) carestía, claridad”] Paul CELAN: *Parte de nieve* (1971), en *Obras completas... Op. cit.*, p. 380.

<sup>2</sup> Marina GARCÉS: *Filosofía inacabada... Op. cit.*, p. 41.

La crisis, ya lo hemos visto, no hace sino agravarse con los años, a su vez, en virtud de dos crisis yuxtapuestas: la de la palabra y la de la alteridad. La primera, cuyo origen hemos situado en los países de lengua alemana, es experimentada con pesar por los grandes literatos de su tiempo: Hofmannsthal se extraña al usar las palabras, Mann las da por perdidas y Broch se propone dotarlas de un significado más vigoroso. La segunda, cuyo origen hemos vuelto a situar en los países de lengua alemana, prende en autores de gran sensibilidad: Kafka no sabe si la alteridad se ha volatilizado o si es solo que no alcanzamos a verla; Buber, a sabiendas de que sigue ahí, levanta puentes hacia ella; Céline la vitupera; Cioran plantea que el amor no es suficiente para vincularnos con la misma; en su ausencia, Sá-Carneiro se suicida y Pessoa alumbra versiones de su propio *si mesmo*.

Arendt sale de Europa cuando el amor político da sus últimos coletazos, pero Estados Unidos aún es *terra ignota*. Por ello, nos hemos ido hasta los primeros grandes escritos publicados en el Nuevo Mundo, con vistas a averiguar cuáles han sido los pasos que el primero ha dado allí durante más de dos siglos. Y Paine pone en práctica una suerte de *homonoia à la americana*; una línea que siguen, primero, los autores de *El federalista*, que se apoyan, ora en los lazos amistosos, ora en los sanguíneos, con vistas a garantizar la viabilidad de la *Union*; y, después, Jefferson, que sigue unos pasos similares, con veleidades democráticas, pero sin aventurarse a solucionar el problema de la esclavitud.

Tocqueville, por su lado, da un giro a los planteamientos de los *Founders*, ya que, igual que había hecho Hegel en Europa, opta por expulsar al amor de la democracia, un sistema político que, en su opinión, agota los *afectos* entre los ciudadanos y las ciudadanas. Visto así, los libros de Emerson y Thoreau no son sino una respuesta al planteamiento del pensador galo, ya que los dos se pliegan —y el amor con ellos—, sobre el espacio personal.

En vista de la potencia con la que celebra el amor político estadounidense en sus enérgicos cantos, da la sensación que Whitman capta el aislamiento al que el mismo había sido sometido en su país. Y la réplica del poeta de Nueva York es erigir un *pan-democratic love* que logra alejarse del *ágape* gracias a su libidinosidad y a su vindicación de la libertad.

Cien años después del ocaso de Whitman, Hardt y Negri siguen viendo profundas carencias democráticas, no solo en Estados Unidos. Con la vista sobre las páginas de

Spinoza y sobre las de Marx, vuelven a sacar al amor político de su olvido, igual que había hecho el autor de *Canto a mí mismo* en el siglo XIX, y alumbran un amor que ha de alentar a la multitud en su propósito revolucionario. Ya que la multitud es una pluralidad que parte de la producción, dicho amor político debe orientarse no hacia los iguales –con lo que se produce la ruptura con la *fraternité*–, sino hacia el *different* y el *stranger*; y, a partir de ahí, la multitud ha de luchar –sin líderes– por producir lo común. *Omnia sunt communia!*

Finalmente, Nussbaum ignora las veleidades revolucionarias de los autores de *Imperio* y opta por un amor que garantice la viabilidad del Estado y de las personas que habitan en él. Es por ello que en su *political love* hay posos de la *philia*, sobre todo si pensamos en su lazo, tan próspero, con la *homonoia*. Mas, al mismo tiempo, se pierden cuando la profesora de la Universidad de Chicago plantea la oportunidad de vestirlo con las prendas propias de una religión civil –a pesar de que a ella le gusta más la idea de cultura civil–.

Precisamente porque un recuerdo es lo que, viniendo del pasado, vuelve a pasar por el corazón haciéndose así presente, elegimos la idea de los *ricordi al futuro* de Luciano Berio e Italo Calvino. Whitman, Hardt y Negri, y Nussbaum vuelven a según qué rasgos de los tres amores que hemos visitado a lo largo de la investigación y, a partir de ellos –a sabiendas o no–, alumbran amores políticos propios con virtudes políticas propias. Naturalmente, las urgencias de la Jerusalén que asiste a la venida de Jesús de Nazaret no son las de los Estados Unidos de Whitman, las clases vulnerables de las postrimerías del siglo XVIII y del XIX no son las mismas que las del siglo XXI y la población de la Atenas democrática no podría sospechar que la ciudadanía de un Estado iba a multiplicarse hasta alcanzar las cifras de hoy. De ahí que los tres *political loves* que hemos presentado en las últimas páginas no sean clones de la *philia*, el *ágape* y la *fraternité*, sino respuestas, por parte de sus autores, a las exigencias que les han ido planteando sus respectivas épocas.

En una palabra, Whitman, Hardt y Negri y Nussbaum –sin olvidarnos de Paine, los *Founders*, Tocqueville, Emerson y Thoreau–, han logrado dar presencia al amor político luego de que el Viejo Mundo se hubiera olvidado de él. Después de la ruptura de la tradición, el mismo ha precisado partir hacia Estados Unidos, igual que Hannah Arendt, la autora que protagoniza la última parte de la tesis, que presentamos a continuación.

## *El concepto de amor en Hannah Arendt:* **Amor Mundi, Amor Vitae, Amor Humani Generis**

In unserer Liebe sind wir, was wir eigentlich sind.  
Alles, was in uns Gewicht hat, ist im Ursprung Liebe<sup>2</sup>

Karl Jaspers

### § Introducción

El amor es un concepto extraño en la obra de Hannah Arendt. En primer lugar, dice que el amor “is not only apolitical but antipolitical, perhaps the most powerful of all antipolitical human forces” al agotar el mundo<sup>3</sup> —ya sabemos que, en su opinión, el mundo es “the in-between which relates us to and separates us from others”<sup>4</sup>— en aras de alimentar la privacidad de los amantes. Y, en segundo, da protagonismo a la expresión *Amor Mundi*—“La gratitud por todo lo que nos ha sido dado desde nuestro nacimiento: la naturaleza terrestre, la compañía de los otros, las creaciones culturales de todo tipo y, por último, nuestra propia existencia singular”<sup>5</sup>, al decir de Antonio Campillo—, que porta virtudes políticas; luego veremos por qué. De ahí que, *prima facie*, no sepamos decir si el amor en Arendt es una potencia pro o contra la política, y que, por ende, sea oportuno elucidar cuál es el papel del mismo en su pensamiento.

---

<sup>1</sup> La Adenda que presentamos en las próximas páginas es una versión, elaborada *ad hoc*, de un artículo que publicamos en 2016 a partir de mi Trabajo Final de Máster, *vid.* Daniel FERNÁNDEZ LÓPEZ: “El concepto de amor en Hannah Arendt”, *Foro Interno. Anuario de Teoría política*, Volumen 16 (2016), pp. 101-122.

<sup>2</sup> [“En nuestro amor somos lo que somos verdaderamente. Todo lo que pesa en nosotros encuentra su origen en el amor”, trad. prop.] Karl JASPERS: “Liebe”, en *Kleine Schule des philosophischen Denkens...* *Op. cit.*, p. 145.

<sup>3</sup> “Die Liebe verzehrt (...) die Welt (...) Die Liebe ist Leben ohne Welt” (Mayo, 1953 [3]) [“El amor consume (...) el mundo (...) El amor es vida sin mundo”, trad. prop.] Hannah ARENDT: *Denktagebuch. 1950 bis 1973* (Erster Band)... *Op. cit.*, p. 373.

<sup>4</sup> [“No solo es una fuerza apolítica sino antipolítica, quizá la más poderosa de las fuerzas antipolíticas humanas”, “El en-medio en el que nos encontramos y nos separamos del resto”, trad. prop.] Hannah ARENDT: *The Human Condition...* *Op. cit.*, p. 242.

<sup>5</sup> Antonio CAMPILLO: *El concepto de amor en Arendt*, Abada, Madrid, 2019, p. 74.

La primera pista nos la da su tesis doctoral, *El concepto de amor en san Agustín*, un estudio supervisado por Karl Jaspers y publicado en 1929. El libro consta de tres partes, una por cada género de amor presente en la obra del santo de Hipona, a saber: *appetitus*, *cupiditas* y *caritas*. El primero es un ardiente deseo de lo que no se posee; el segundo, un amor vicioso por lo cismundano; y, el tercero, uno virtuoso vinculado a la Divinidad. Sobra decir que el santo argelino da un gran peso a los dos últimos, opuestos entre sí.

En los planteamientos de san Agustín, Arendt vislumbra la presencia de dos autores, Platón y Pablo de Tarso: del primero adopta la idea de los dos mundos; del segundo, la idea de la culpa. Igual que el pensador griego, el obispo de Hipona opta por el mundo celeste; igual que el apóstol, opina que la culpa es capital en la vida de los seres humanos.

Según Arendt, el autor de las *Confesiones* es más próximo a san Pablo que a Platón, precisamente por el papel de la culpa, mas no solo, ya que hay un segundo elemento del que cabe dar cuenta: ella opina que el amor esencial en las páginas de san Agustín es el amor al prójimo, ahora *caritas*, que el Nuevo Testamento había alentado hacía tres siglos. Ello se debe a que la culpa es, precisamente, el origen de dicho amor: los seres humanos son vástagos de Adán y Eva, por lo que son los herederos de su linaje pecaminoso<sup>1</sup>.

Debido a dicha culpabilidad común, siguiendo a Arendt, el ser humano que ama a Dios ama al resto de la Humanidad, con sus luces y sombras, gracias a la posibilidad de salvación que existe en ellos. La pregunta que se plantea la pensadora alemana, a continuación, es qué hace que el ser humano sea un prójimo, una cuestión a la que Elisabeth Young-Bruehl (1946-2011) responde por ella con las siguientes palabras: “We only become neighbors to others when we are isolated in our singular relation to God”<sup>2</sup>.

Arendt visita “die Isoliertheit”<sup>3</sup> en que Agustín ve a los seres humanos; Martin Heidegger (1889-1976), en la Universidad de Marburgo, ya había dicho a sus alumnos y alumnas que el pensamiento es una práctica solitaria, lección que Arendt varía cuando,

---

<sup>1</sup> Cfr. Hannah ARENDT: *Der Liebesbegriff bei Augustin...* Op. cit., p. 2.

<sup>2</sup> [“Nos convertimos en prójimos para los otros solo cuando estamos solos en nuestra singular relación con Dios”, trad. prop.] Elisabeth YOUNG-BRUEHL: *Hannah Arendt: For Love of the World*, Yale University Press, New Haven y Londres, 1982 [segunda edición, 2004], p. 497.

<sup>3</sup> [“El aislamiento”, trad. prop.] Hannah ARENDT: *Der Liebesbegriff bei Augustin...* Op. cit., *passim*.

en sus últimos años de vida, vindica el pensamiento en solitud, no en soledad<sup>1</sup>. Ello se debe a que el pensar podía ser asociado con la *vita contemplativa*, un viejo legado con el que ella había litigado a partir de los sucesos vividos en Alemania durante los años treinta.

El advenimiento de la teoría política a su vida se había producido después de la subida al poder de los nazis, que había significado la persecución, el campo de concentración y el exilio de por vida. A partir de ahí, Arendt vira hacia el pensamiento político, una ruptura con el *bios theōretikos* personificado por Heidegger, aliado del nazismo: la autora de *Los orígenes del totalitarismo* rompe con la soledad y el *Sein zum Tode* de su maestro en aras del mundo y la vida. Ello no solo supone un alejamiento del amado profesor, el autor de *Ser y tiempo*, sino del santo argelino que había protagonizado su tesis: en oposición a san Agustín, la Arendt que sale de Alemania ya no piensa a los seres humanos en *Isoliertheit*, sino en *plurality*, la condición política esencial de los mismos.

### § Acción y Amor Mundi

Lebeding das Wort, das die Welt gewinnt,  
ausspielt und verliert, und Liebe beginnt<sup>2</sup>

**Ingeborg Bachmann**

Heidegger sitúa al *Dasein* en el centro de su pensamiento sobre el ser. El ser debe existir dentro de unas coordenadas de espacio y tiempo, un lugar que él localiza en el mundo, donde el ser *es*: “»Dasein« heißt im Grunde nichts anderes als In-der-Weil-sein” (33)<sup>3</sup>.

El *Dasein* pasa rápidamente a ser *In-der-Welt-sein* y, a su vez, *In-der-Welt-sein* significa *Mitsein*, una expresión de Heidegger que, en lugar de seguir los pasos de la latina *Inter homines esse*, ignora la alteridad: al decir de Marina Garcés, “la relación con el ser propio” del Heidegger de *Ser y tiempo* “es una decisión/elección que no pasa por los otros”<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Cfr. Hannah ARENDT: *The Life of the Mind...* *Op. cit.*, p. 74.

<sup>2</sup> [“Viva la palabra que gane al mundo, / juegue y pierda e inicie amor”] Ingeborg BACHMANN: *Invocación a la Osa Mayor...* *Op. cit.*, pp. 80 y 81.

<sup>3</sup> [“»Dasein«, fundamentalmente, no es más que ser-en-el-mundo”, trad. prop.] Martin HEIDEGGER: *Gesamtausgabe II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944* (Band 27: Einleitung in die Philosophie), ed. de Otto Saame e Ina Saame-Speidel, Vittorio Klostermann, Fráncfort, 1996 [edición revisada, 2001], p. 240.

<sup>4</sup> Marina GARCÉS: *Filosofía inacabada...* *Op. cit.*, p. 168.



Arendt da la vuelta al planteamiento del primero y, en adelante, ser, mundo y pluralidad se presentan juntos en sus páginas, articulando sus planteamientos políticos.

La pluralidad es la condición de la acción; la vida, la de la labor y la mundanidad, la del trabajo: los tres pilares de la *vita activa*. Arendt se vuelca sobre la acción porque es la única que plantea un lazo directo entre los seres humanos –no así el labor y el trabajo, que vinculan a los seres humanos con las cosas–, cualidad que posibilita su conexión con la política: “This plurality is specifically *the* condition –not only the *conditio sine qua non*, but the *conditio per quam*– of all political life”<sup>1</sup>. La acción es la culminación de la *vita activa* vindicada por Arendt: gracias a ella, el *bíos politikos* gana posiciones al *bíos theorétikos*.

El profesor Dana R. Villa vislumbra un vínculo entre el concepto de acción de Arendt y el de política de Aristóteles<sup>2</sup>, ya que la pensadora de Hannover y el pensador de Estagira vindican la participación, plantean que la comunidad es el lugar en el que se produce la acción y son partidarios de la puesta en común de la ciudadanía. Un punto adicional advertido por Villa es, precisamente, el hecho de que Arendt, en proximidad con el autor de la *Política*, parte de la pluralidad en su explicación, de ahí que la igualdad y la diversidad sean capitales en el argumento antropológico de la pensadora alemana:

In man, otherness, which he shares with everything that is, and distinctness, which he shares with everything alive, become uniqueness, and human plurality is the paradoxical plurality of unique beings<sup>3</sup>.

Los seres humanos, gracias a su *paradoxical plurality*, dan lugar a un espacio público y común. He ahí el origen de una de las características más significativas de la acción *à la* Arendt, a saber: precisa ser vista y oída. A lo largo de su obra, la autora de *Eichmann en Jerusalén* vuelve varias veces sobre dicha idea, cuyo planteamiento viene de Heidegger:

---

<sup>1</sup> [“Esta pluralidad es específicamente *la* condición –no solo la *conditio sine qua non*, sino la *conditio per quam*– de toda vida política”, trad. prop.] Hannah ARENDT: *The Human Condition...* Op. cit., p. 7. Énfasis de Arendt.

<sup>2</sup> Cfr. Dana R. VILLA: “Arendt, Aristotle and Action”, en Garrath WILLIAMS (ed.): *Hannah Arendt: Critical Assessments of Leading Political Philosophers* (Volumen III), Routledge, Londres, 2006, p. 109.

<sup>3</sup> [“En el ser humano, la alteridad que comparte con todo lo que es y la distintividad que comparte con todo lo vivo, se convierte en unicidad, y la pluralidad humana es la paradójica pluralidad de los seres únicos”, trad. prop.] Hannah ARENDT: *The Human Condition...* Op. cit., p. 176.

In politics, more than anywhere else, we have no possibility of distinguishing between being and appearance. In the realm of human affairs, being and appearance are indeed one and the same<sup>1</sup>.

Arendt, en primer lugar, iguala *politics* y *human affairs*; y, en segundo, advierte que las acciones han de producirse en presencia de asistentes. Ello responde a que el agente debe hacerse visible cuando realice la misma y poder ser valorado por su audiencia, de lo contrario “action loses its specific character and becomes one form of achievement among others”<sup>2</sup>. Sin olvidar que, el que ahora es agente, es posible que luego sea público, con lo que siempre podrá ocupar una de las dos posiciones. Y Arendt valora adecuadamente la segunda, sobre todo en *La condición humana*, cuando dice que el relato es captado por la persona que lo cuenta; y luego, en *La vida del espíritu*, cuando dice que es el espectador, y no el actor, el que goza de las condiciones óptimas para comprender<sup>3</sup>:

If the essence of all, and in particular of political, action is to make a new beginning, then understanding becomes the other side of action, namely, that form of cognition, distinct from many others, by which acting men (...) eventually can come to terms with what irrevocably happened and be reconciled with what unavoidably exists<sup>4</sup>.

El punto es que Arendt piensa que la acción es una expresión de libertad, por lo que los seres humanos son libres si son libres de actuar. La pensadora alemana plantea que la libertad es una suma del *árkeîn* (ἀρχεῖν), una voz griega que no solamente alude al gobierno, sino al principio; y el *agere*, del verbo *agō*, un vocablo latino que significa avanzar. En una palabra, la posibilidad de dar origen y de sacarlo adelante es la *conditio sine qua non* es posible la acción, y ella es, a su vez, el punto de partida de la libertad, según Arendt.

<sup>1</sup> [“En política, más que en ningún otro lugar, no tenemos posibilidad de distinguir entre el ser y la apariencia. En la esfera de los asuntos humanos, el ser y la apariencia son, de hecho, uno y el mismo”, trad. prop.] Hannah ARENDT: *On Revolution...* Op. cit., p. 93-94.

<sup>2</sup> [“La acción pierde su carácter específico y se pasa a ser una forma de realización entre otras”, trad. prop.] Hannah ARENDT: *The Human Condition...* Op. cit., p. 180.

<sup>3</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 194 y *The Life of the Mind...* Op. cit., p. 92.

<sup>4</sup> [“Si la esencia de toda acción, en particular de la política, es dar lugar a un nuevo comienzo, entonces la comprensión se convierte en la otra cara de la acción, es decir, una forma de cognición, distinta de muchas otras, por la que los actores (...) pueden aceptar con lo que irrevocablemente ha pasado y reconciliarse con lo que irremediabilmente existe”, trad. prop.] Hannah ARENDT: “Understanding and Politics” (1954), en *Essays in Understanding, 1930-1954. Formation, Exile and Totalitarianism*, ed. de Jerome Kohn, Schocken Books, Nueva York, 2005, pp. 321-322.

Los dos elementos, *árchein* y *agere*, se articulan en la acción y en la palabra, gracias a los cuales los seres humanos practican una libertad que viene con ellos desde el nacimiento. Siguiendo la asociación que ha hecho entre *politics* y *human affairs*, podemos colegir que la primera es una propiedad del ser humano, al igual que la segunda —ya sabemos que cuando Aristóteles alude al *zoon politikón* (ζῷον πολιτικόν) no olvida que el mismo es un ser agraciado con la palabra, de ahí su *zoon logon echón* (ζῷον λόγον ἔχον)—. Las dos han de ser avaladas por la pluralidad y darse en un espacio en que sea posible la *appearance*; gracias a ello, la existencia cobra sentido: “With word and deed we insert ourselves into the human world, and this insertion is like a second birth”<sup>1</sup>, dice Arendt.

Ya hemos visto que la pensadora, después de haber presenciado dos guerras mundiales y haber sobrevivido a la violencia del totalitarismo, aspira a hacer las paces con el mundo. En vista de su experiencia, no ha de sorprendernos que Arendt levante una teoría de la acción que sintetiza en una expresión sugerida por ella misma en carta a su amigo Jaspers: “I’ve began so late, really only in recent years, to truly love the world, that I (...) want to call my book [*The Human Condition*] on political theories ‘Amor Mundi’”<sup>2</sup>.

Arendt ha precisado más de diez años en Estados Unidos para decirle a su venerado profesor que solo ahora ama el mundo. Quizás Young-Bruehl piensa en ello cuando dice que es en el país americano donde la pensadora de Hannover alcanza “a mellowing, a youthful exuberance and joy in the world, a diminishment of anguish, fear and rage”<sup>3</sup>.

Es posible que uno de los que mejor capte la posición de la autora de *Responsabilidad y juicio* sea Günther Anders (1902-1992), su primer marido, un pensador de Breslau igualmente exiliado en Estados Unidos, que plantea su propia versión del *Amor Mundi*:

La comprensión de la insignificancia del ser humano se define como punto de partida de un *amor mundi* no antropocéntrico y biófilo. Un amor que se alimenta de la alegría de

<sup>1</sup> [“Con la palabra y la acción nos insertamos en el mundo humano, y esta inserción es como un segundo nacimiento”, trad. prop.] Hannah ARENDT: *The Human Condition*... *Op. cit.*, p. 176.

<sup>2</sup> [“He empezado tan tarde, realmente solo en los últimos años, a amar verdaderamente el mundo, que (...) quiero titular a mi libro sobre teoría política [*La condición humana*] ‘Amor Mundi’”, trad. prop.] Ap. Elisabeth YOUNG-BRUEHL: *Hannah Arendt: For Love of the World*... *Op. cit.*, p. XXIV.

<sup>3</sup> [“Una madurez, una exuberancia y gozo juvenil en el mundo, una mengua de la angustia, el miedo y la rabia”, trad. prop.] *Ibid.*

los seres vivos humanos a la vista de su suerte ontológica, lo que en este caso quiere decir: de su *capacidad de amar*<sup>1</sup>.

El ser humano, de repente, es lanzado al mundo, un lugar extraño en el que vivir. A sabiendas de ello, Arendt alude a la urgencia de dar lugar a un mundo que sea compartido, uno que solo habrá de surgir a partir del común. De ahí que dé protagonismo al “understanding”, gracias al cual “we come to terms with and reconcile ourselves to reality, that is, try to be at home in the world”<sup>2</sup>. Ello significa, por decirlo rápidamente, que la acción (*πρᾶξις*, *praxis*) y la palabra (*ἑκσις*, *lexis*), que ven la luz en presencia de la pluralidad, ayudan a alumbrar el mundo común, y que el *understanding* ayuda a amarlo.

### § Natalidad y Amor Vitae

Alles, was geschieht immer wieder Anfang ist<sup>3</sup>

**Rainer Maria Rilke**

A partir de la sección anterior, podemos preguntarnos por qué una pensadora que no es madre vindica el valor la natalidad. La pregunta admite una respuesta clara: Arendt no piensa en la maternidad, sino que, dando continuidad a sus postulados sobre la acción, elabora una lectura política de la natalidad en la que vuelven a presentarse *árchein* y *agere*.

Arendt vuelve a oponerse así al pensamiento occidental, que, en su opinión, desde Platón hasta el siglo XX, se ha ocupado más la muerte que de la vida. Según hemos visto, ella había litigado contra sus veleidades contemplativas, extrañas a los asuntos públicos, y ahora vuelve a hacerlo contra la “affinity between death and philosophy”<sup>4</sup>, con vistas a elaborar un planteamiento en el que prime el principio y no el ocaso de la existencia.

<sup>1</sup> Günther ANDERS: *La batalla de las cerezas. Mi historia de amor con Hannah Arendt*, ens. de Christian Dries, ed. de Gerhard Oberschlick, trad. de Alicia Valero Martín, Paidós, Barcelona, 2013, p. 126. Énfasis en el original.

<sup>2</sup> [“Comprensión”, “Nos avenimos y reconociamos a nosotros mismos con la realidad, es decir, intentamos estar en el mundo como en casa”, trad. prop.] Hannah ARENDT: “Understanding and Politics”, en *Essays in Understanding, 1930-1954...* *Op. cit.*, p. 308.

<sup>3</sup> [“Todo lo que sucede vuelve a ser siempre un comienzo”] Rainer Maria RILKE: “Roma, a 23 de diciembre de 1903”, en *Cartas a un joven poeta* (1929), Edición bilingüe, trad. de Jesús Munárriz, Hiperión, Madrid, 2004 [quinta edición, 2014], pp. 80 y 81.

<sup>4</sup> [“Afinidad entre la muerte y la filosofía”, trad. prop.] Hannah ARENDT: *The Life of the Mind...* *Op. cit.*, p. 79.

Al decir de Patricia Bowen Moore, hay tres elementos clave en la visión de Arendt sobre la natalidad: en primer lugar, su origen judío durante los años treinta y cuarenta, cuando opta por proteger la religión con la que había venido al mundo; en segundo, sus clases con Heidegger y Jaspers, que presentan el pensamiento *qua* nacimiento; y, por último, el concepto de *initium* de Agustín que ya visitamos en el segundo capítulo<sup>1</sup>.

En *La ciudad de Dios*, el santo argelino planteaba que el *principium* no es lo mismo que el *initium*: si el primero alude a la Creación de la que se da cuenta en el primer verso de la Biblia, el segundo alude a la creación del ser humano. Al contrario que *principium*, *initium* es un concepto de peso en el pensamiento de Arendt, ya que lo vincula con la libertad:

With the creation of man, the principle of beginning came into the world itself, which, of course, is only another way of saying that the principle of freedom was created when man was created but not before<sup>2</sup>.

Arendt opina que la natalidad es un *absolute beginning* debido a que los seres humanos, “though they must die, are not born in order to die but in order to begin”<sup>3</sup>. Ellos no son solamente un principio en sí mismos, gracias a la natalidad, sino que además cuentan con la posibilidad de alumbrar múltiples principios, aún en potencia: los que sean capaces de generar a lo largo de sus vidas. De ahí que Arendt diga que la natalidad es “the miracle that saves the world, the realm of human affairs, from its normal, “natural” ruin”<sup>4</sup>.

Es un planteamiento cuyo significado político capta un sagaz pensador de la época, Albert Camus. Después de ser galardonado con el Premio Nobel de Literatura, el autor de *El hombre rebelde* viaja a Estocolmo y el 10 de diciembre de 1957 pronuncia unas palabras en las que oímos latir el pulso arendtiano: “Chaque génération, sans doute, se

---

<sup>1</sup> Cfr. Patricia Bowen MOORE: “Natality, Amor mundi and Nuclearism in the Thought of Hannah Arendt”, en James BERNAUER (ed.): *Amor Mundi. Explorations in the Faith and Thought of Hannah Arendt*, Martinus Nijhoff Publishers, Dordrecht, 1987, pp. 135-136.

<sup>2</sup> [“Con la creación del ser humano, el principio del comienzo alcanzó al mundo mismo, lo cual, desde luego, es solo otra forma de decir que el principio de libertad se creó cuando el ser humano fue creado, pero no antes”, trad. prop.] Hannah ARENDT: *The Human Condition...* Op. cit., p. 177.

<sup>3</sup> [“Aunque deben morir, no han nacido para morir sino para comenzar”, trad. prop.] *Ibid.*, p. 246.

<sup>4</sup> [“El milagro que salva al mundo, la esfera de los asuntos humanos, de su normal, ‘natural’ ruina”, trad. prop.] *Ibid.*, p. 247.

croit vouée à refaire le monde. La mienne sait pourtant qu'elle ne le refera pas. Mais sa tâche est peut-être plus grande. Elle consiste à empêcher que le monde ne se défasse"<sup>1</sup>.

La exposición de Camus plasma la idea que ronda a Arendt por los mismos años: la generación que viene al mundo *saves the world*, cuidando de él o evitando que *se défasse*, de ahí que la perspectiva de la pensadora alemana —y la del pensador galo— sea política.

Sin perder de vista el concepto de principio absoluto, es oportuno decir que Arendt no es la primera en plantearlo. En *La estrella de la redención*, un libro publicado en 1921, Franz Rosenzweig (1886-1929) ya había usado la palabra *Wunder*, un vocablo que ella, treinta y siete años después, no ignora al usar la palabra *miracle* en *La condición humana*:

Die Geburt (...) bricht nun in ihrem individuellen Ergebnis hervor als ein volles *Wunder*, mit der überwältigenden Kraft des Unvorhergesehenen, Unvorhersehbaren (...) Ist jede Geburt etwas *absolut Neues*<sup>2</sup>.

Al ser *absolut Neues*, la persona que viene al mundo es “very troublesome” gracias, precisamente, a “the notion of an *absolute* beginning”<sup>3</sup>, es decir, a su capacidad de acción. En el pensamiento de Arendt, el vínculo entre los dos conceptos es clave: “Action has the closest connection with the human condition of natality” por una razón ya aludida: “The newcomer possesses the capacity of beginning something anew, that is, of acting”<sup>4</sup>.

No olvidemos que, en *La condición humana*, la pensadora de Hannover había situado a la labor, al trabajo y a la acción —y a sus tres condiciones: vida, mundanidad y pluralidad— en el período de la vida. Ello significa que Arendt, con el propósito de pensar políticamente, hace de sí misma un pilar en “la persistente derrota de la muerte”, por usar

<sup>1</sup> [“Cada generación, sin duda, se cree llamada a rehacer el mundo. La mía sabe, sin embargo, que no podrá hacerlo. Mas su labor puede ser más grande: se trata de conseguir que el mundo no se desmorone”, trad. prop.] Albert CAMUS: *Discours de Suède*, posf. de Carl Gustaf Bjurström, Gallimard, París, 1958 [2012], pp. 17-18.

<sup>2</sup> [“El nacimiento estalla en su resultado individual como un completo milagro, con la avasalladora fuerza de lo imprevisto, de lo impredecible (...) Todo nacimiento es algo *absolutamente nuevo*”, trad. prop.] Franz ROSENZWEIG: *Der Stern der Erlösung* (1921), en *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften* (Band 2), ed. y pról. de Reinhold Mayer, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1976 [cuarta edición], p. 53. Énfasis mío.

<sup>3</sup> [“Muy problemática”, “La noción de un comienzo *absolut*”, trad. prop.] Hannah ARENDT: *The Life of the Mind...* *Op. cit.*, p. 29. Énfasis de Arendt.

<sup>4</sup> [“La acción guarda la más estrecha conexión con la condición humana de la natalidad”, “El recién llegado cuenta con la capacidad de empezar algo nuevo, es decir, de actuar”, trad. prop.] Hannah ARENDT: *The Human Condition...* *Op. cit.*, p. 9.

las palabras de Carmen Corral: el suyo ya no es un *Sein zum Tode*, sino un *Sein ab Geburt*. De ahí que, según hemos visto, su concepto de natalidad sea una “categoría que pone en relación a los hombres con el mundo”<sup>1</sup> y que, por ende, la acción y la palabra sean capitales. He ahí los dos elementos con los que el ser humano logra singularizarse en su vinculación con la arena pública; la muerte, por su lado, no solo nos alcanza a todos por igual, sino que hace cesar, sin solución, el lazo con el mundo y con los seres humanos.

En una palabra, solo podemos captar la natalidad *à la* Arendt si la pensamos en relación con el mundo común, el lugar de *appearance* al que los seres humanos vienen gracias al alumbramiento y del que habrán de salir con el ocaso. El período que va del primero al segundo es una oportunidad de sacar adelante un proceso de singularización, protagonizado por la acción y la palabra, dentro del espacio público, un espacio que ya existía antes de que viniéramos al mundo y que seguirá ahí una vez nos hayamos ido.

Félix de Azúa, un viejo catedrático de Estética en la Escuela de Arquitectura de Barcelona hoy en la Real Academia Española, alude a una cuestión que podría haber surgido en las últimas páginas: él opina que el amor es “la fuerza ignota e incomprensible que generación tras generación va llenando la tierra de seres vivos”<sup>2</sup>. Siguiendo al profesor catalán, es sorprendente que, a pesar de haber profundizado en la natalidad, Arendt prácticamente no haga alusiones a uno de los orígenes más usuales de la misma: el lazo erótico<sup>3</sup>, la “*Begattung*”<sup>4</sup> de Rosenzweig, el “coito” de Pier Paolo Pasolini —que, en un artículo de 1975, plantea que sí “è politico”<sup>5</sup>—. Una posible razón es que la pensadora se ocupa de ella no desde una óptica biológica, sino desde una política, o, por decirlo con el profesor Fernando Bárcena, desde una “significación poético-simbólica”<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> Carmen CORRAL: “La natalidad: la persistente derrota de la muerte”, en Manuel CRUZ y Fina BIRULÉS (eds.): *En torno a Hannah Arendt*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1994, p. 199.

<sup>2</sup> Félix de AZÚA, “Prólogo: ¿De qué hablan los poetas?”, en Friedrich HÖLDERLIN, *Poemas...* *Op. cit.*, p. 11.

<sup>3</sup> A pesar de lo que plantea Paul B. Preciado: “El proceso de fertilización no supone la diferencia de sexo o género de los cuerpos implicados, sino la fusión del material genético de dos células haploides. No hay que haga más apto para la reproducción a un cromosoma heterosexual que al de un homosexual, con independencia de que la inseminación se lleve a cabo con un pene o con una jeringa, en una vagina o en una placa de Petri. La reproducción sexual no necesita de la unión política ni sexual de un hombre y de una mujer, no es ni hetero ni homo. La reproducción sexual es simple y maravillosamente una recombinación cromosómica”. Paul B. PRECIADO: “Procreación política asistida y heterosexualismo de Estado” (2013), en *Un apartamento en Urano. Crónicas del cruce*, pról. de Virgine Despentes, Anagrama, Barcelona, 2019, pp. 68-69.

<sup>4</sup> [“Cópula”, trad. prop.] Franz ROSENZWEIG: *Der Stern der Erlösung*, en *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften* (Band 2)... *Op. cit.*, p. 53.

<sup>5</sup> [“Coito”, “Es político”, trad. prop.] Pier Paolo PASOLINI: “Il coito, l’aborto, la falsa tolleranza del potere, il conformismo dei progressisti” (1975), en *Opere di Pier Paolo Pasolini. Scritti corsari...* *Op. cit.*, p. 122.

<sup>6</sup> Fernando BÁRCENA: *Hannah Arendt: Una filosofía de la natalidad*, Herder, Barcelona, 2006, p. 117.

Al opinar que el amor es *perhaps the most powerful of all antipolitical human forces*, es probable que Arendt opte por no vincular a la natalidad, que sí es política, con el mismo.

Es oportuno, aun así, sacar a colación una alusión velada al vínculo que suele existir entre el amor y la natalidad por parte de Arendt, en la que, además, suenan ecos goethianos. En un pasaje de la segunda parte del *Fausto*, Helena dice: “Liebe, menschlich zu beglücken, nähert sie ein edles Zwei; doch zu göttlichem Entzücken bildet sie ein edles Zwei” (Fausto II, Acto III, 9699-9702)<sup>1</sup>. La esposa de Menelao alude a “the child”, que es “the only in-between which can insert itself between two lovers (...) love’s own product”, según Arendt: “An indication that they will insert a new world into the existing world”. Gracias a que “separates”<sup>2</sup> a los amantes, la criatura no solo rompe el mundo privado que ellos habían erigido, sino que es, *eo ipso*, *a new world into the existing world*.

Por ello, solo *the child*, y no el amor, es susceptible de ser leído políticamente; con lo que Arendt da la sensación de ignorar el amor —erótico—, un punto ciego en su obra.

La autora alemana, con todo, da un papel protagonista a la natalidad, al punto de escribir que la misma es “the central category of political, as distinguished from metaphysical, thought”<sup>3</sup>. Arendt vuelve a levantarse, a la vez, contra el *Sein zum Tode* y el *bios theōrētikos*: ella, que viene de un continente en el que dos grandes guerras se han cobrado millones de víctimas y en el que ya no se podía ser solamente espectador, piensa que el *political thought*, al partir de la vida y pasar por la acción, se opone al *metaphysical*.

<sup>1</sup> [“Amor que da humana dicha / debe reunir a dos seres, / mas para dicha divina / en tres funde ese deleite”] Johann Wolfgang von GOETHE: *Fausto...* *Op. cit.*, pp. 642 y 643.

<sup>2</sup> [“El niño”, “El único en-medio que puede insertarse entre dos amantes (...) El propio producto del amor”, “Una indicación de que insertarán un mundo nuevo dentro del ya existente”, “Separar”, trad. prop.] Hannah ARENDT: *The Human Condition...* *Op. cit.*, p. 242.

<sup>3</sup> [“La categoría central del pensamiento político, distinguido del metafísico”, trad. prop.] *Ibid.*, p. 9.



§ *Política y Amor Humani Generis*

If equal affection cannot be,  
Let the more loving one be me<sup>1</sup>

W. H. Auden

La política es el campo al que van a dar las aspiraciones de Arendt. Según veremos a continuación, en su idea de la misma hay dos elementos esenciales: en primer lugar, los seres humanos, sus artífices; y, en segundo, el mundo, el lugar en el que los primeros hacen su *appearance*. Seres humanos y mundo, *id est*: natalidad y acción, dos conceptos que, al lado de la libertad y de la pluralidad, han venido planeado sobre las últimas páginas.

En paralelo a la escritura de *La condición humana* —es decir, en los últimos años de la década de 1950—, Arendt valora la posibilidad de publicar un libro al que alcanza a dar un título: *Introducción a la política*. Finalmente, la obra no se edita entonces, pero sus páginas van a ver la luz varios lustros después, en 1993, en *¿Qué es la política?* Allí, Arendt profundiza en conceptos que ya hemos visitado, a la vez que agrega elementos nuevos.

Una de las particularidades del libro son las consideraciones sobre la política que leemos en él. Nuestra autora parte de un viejo concepto, la pluralidad de los seres humanos, en oposición a la singularidad: ella plantea que “*der Mensch ist a-politisch*” y, además, que la “*Politik entsteht in dem Zwischen-den-Menschen, also durchaus außerhalb des Menschen*”<sup>2</sup>. Ya vemos que, en lugar de qué es la política, Arendt dice dónde surge.

A partir de las palabras de Arendt, la profesora Fina Birulés dice que “la política introduce una ruptura en la relación con cualquier modalidad simplemente social de la vida, dado que el mundo común no se deja reducir a la gente que vive en él: es el espacio que hay entre ellos”<sup>3</sup>. No hay política sin los seres humanos y la pluralidad que les es propia, mas por sí solos son *a-politisch*, de ahí que sea preciso que se pongan en común<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> [“Si el afecto equivalente no puede darse / Deja que sea yo el que más ame”] Wystan H. AUDEN: *Poemas*, trad. e introd. de Margarita Ardanaz, Visor, Madrid, 2011, pp. 260 y 261.

<sup>2</sup> [“El ser humano es a-político”, “Política surge en el *entre-los-seres humanos*, por ende, *fuera* del ser humano”, trad. prop.] Hannah ARENDT: *Was ist Politik?*... *Op. cit.*, p. 11. Énfasis de Arendt.

<sup>3</sup> Fina BIRULÉS: *Una herencia sin testamento: Hannah Arendt*, Herder, Barcelona, 2007, p. 77.

<sup>4</sup> Veamos los ecos arendtianos que suenan en las siguientes líneas de Rüdiger Safranski, en las que dice que la política es el “aquel «intermedio» donde existen los hombres en su pluralidad, los muchos que se distinguen

Estrechamente ligada a la misma, surge la libertad. A lo largo de su vida, la pensadora alemana alude en multitud de oportunidades al vínculo que une a la libertad con la política, un legado de la vieja ciudad-Estado griega. Ya hemos visto que la libertad pasa por que el agente sea capaz de operar: “To *be* free and to act are the same”<sup>1</sup>, por lo que, según podría adivinarse, la política es “the only realm where men can be truly free”<sup>2</sup>:

Freedom (...) is actually the reason that men live together in political organization at all. Without it, political life as such would be meaningless. The *raison d'être* of politics is freedom, and its field of experience is action<sup>3</sup>.

Y la política, sobra decirlo, surge en la arena pública —la de la libertad, la estabilidad y la visibilidad—, no en la privada —la de la necesidad, la labilidad y la vergüenza—. En primer lugar, público es el espacio en el que uno puede ser visto y oído por el resto, al tiempo que uno puede ver y oír al resto; y, en segundo, público es el espacio que no es propiedad de una sola o de varias personas, sino que es un lugar común. Ello significa que, al situarse *Zwischen-den*, lo público alberga lo que une y, a la vez, lo que separa a los seres humanos: “The public realm (...) gathers us together and yet prevents our falling over each other”<sup>4</sup>.

El mundo no es un producto, es decir, el resultado del trabajo de una sola o de varias personas, ya que ello originaría su alienación —un agravio que, en verdad, ya se habría producido<sup>5</sup>—; por el contrario, el mundo debe ser el resultado de la *praxis* y la *lexis*. Leamos, al respecto, un paso de Simona Forti sobre el cuidado que ha de darse al mismo:

---

entre sí, sirven a intereses diferentes, se encuentran en la acción y a través de todo ello llevan a cabo lo que puede llamarse realidad política”. Rüdiger SAFRANSKI: *El mal o el drama de la libertad...* Op. cit., p. 150.

<sup>1</sup> [“Ser libre y actuar es lo mismo”, trad. prop.] Hannah ARENDT: “What is Freedom?”, en *Between Past and Future. Six exercises in Political Thought...* Op. cit., p. 153. Énfasis de Arendt.

<sup>2</sup> [“La única esfera en la que los hombres pueden ser verdaderamente libres”, trad. prop.] Hannah ARENDT: *On Revolution...* Op. cit., p. 110.

<sup>3</sup> [“La libertad es, verdaderamente, la razón por la que los seres humanos viven juntos en una organización política. Sin ella, la vida política como tal perdería el sentido. La *raison d'être* de la política es la libertad, y su campo de experiencia es la acción”, trad. prop.] Hannah ARENDT: “What is Freedom?”, en *Between Past and Future. Six exercises in Political Thought...* Op. cit., p. 146.

<sup>4</sup> [“La esfera pública (...) nos junta y, no obstante, evita que nos caigamos unos encima de otros”, trad. prop.] Hannah ARENDT: *The Human Condition...* Op. cit., p. 52.

<sup>5</sup> “Lo que ha ocurrido en el mundo moderno es que lo social y lo privado, es decir, la esfera del trabajo y de la labor, han inundado la esfera pública hasta anularla. El totalitarismo es la culminación de este proceso de disolución de la separación entre lo público y lo privado, lo social y lo político en la que la aparente politización de todos los ámbitos de la vida impide ver la anulación del espacio político verdadero”, dice Garcés, leyendo a Arendt. Marina GARCÉS: *Filosofía inacabada...* Op. cit., p. 198.

Actuar de tal manera que se evite que el mundo se disuelva y olvide: tal es el único objetivo del “estar juntos” sobre la escena pública. El único modo que no cosifica la *praxis* reduciéndola a *póiesis* (...) La arendtiana es todavía una “comunidad inoperante” (...) que no persigue ningún cumplimiento, sino, más bien, el “estar en común” gracias al mundo y “por amor al mundo”<sup>1</sup>.

En las líneas de la profesora Forti sobresalen dos ideas: la del *Amor Mundi* y la de la resistencia de Arendt a pensar con una lógica que solo se oriente a lograr una serie de propósitos. En su opinión, los seres humanos deben amar –*id est*, conservar– el mundo, pero la pregunta que le asalta no es para qué, sino por qué vía. Y su respuesta es la política, gracias a la cual los seres humanos se dan la posibilidad de obrar en libertad. Según la pensadora de Hannover, “der Sinn von Politik ist Freiheit”<sup>2</sup>, unas palabras que Bárcena nos ayuda a elucidar: “Y lo tiene porque, como actividad, la política es una acción, es decir, una *praxis* que consiste en realizarla hasta su límite, hacer experiencia de ella”<sup>3</sup>.

Gracias a su vínculo con la *appearance*, Villa dice que la arena pública es un “ontological space”<sup>4</sup>; al tiempo que Margaret Canovan opta por la expresión “existential space”<sup>5</sup>. Con el propósito de practicar la libertad en el espacio *ontológico* y *existencial* de Villa y Canovan<sup>6</sup>, la autora de *Los orígenes del totalitarismo* recupera dos conceptos que ya hemos visitado y que son clave en su pensamiento: la amistad política y la *isegoría*.

Al elaborar su idea de amistad, Arendt se ayuda de Gotthold E. Lessing. En su opinión, el autor de *Natán el sabio* “wanted to be the friend of many men, but no man's

<sup>1</sup> Simona FORTI: *Vida de espíritu y tiempo de polis. Hannah Arendt entre filosofía y política*, pról. de Fina Birulés, trad. de Irene Romera Pintor y Miguel Ángel Vega Cernuda, Cátedra, Madrid, 2001, pp. 344-345.

<sup>2</sup> [“El sentido de la política es la libertad”, trad. prop.] Hannah ARENDT: *Was ist Politik?*... *Op. cit.*, p. 28.

<sup>3</sup> Fernando BÁRCENA: *Hannah Arendt: Una filosofía de la natalidad*... *Op. cit.*, p. 86.

<sup>4</sup> [“Espacio ontológico”, trad. prop.] Dana R. VILLA: *Arendt and Heidegger. The Fate of the Political*, Princeton University Press, Princeton, 1996, p. 94.

<sup>5</sup> [“Espacio existencial”, trad. prop.] Margaret CANOVAN: *Hannah Arendt. A Reinterpretation of her Political Thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992 [primera reimpresión, 1995], p. 107.

<sup>6</sup> Un espacio al que el profesor Santiago López Petit opone “una política nocturna”, es decir, “aquella que ha roto con las categorías políticas de la modernidad, especialmente con la noción de espacio político o espacio de aparición cuyo origen se remonta a la polis griega. En su lugar, la política nocturna emplea la secuencia interioridad común/fuerza del anonimato/espacios del anonimato. Su objetivo es que el malestar social se politice, que la fuerza del anonimato pueda llegar a expresarse. Pero esa expresión no debe confundirse con su representación. La fuerza del anonimato, por su propia esencia, rehúye y desfonda toda forma de representación. De esta manera, se inaugura una nueva política que persigue imponer una tierra de nadie, que intenta construir una gramática de gestos radicales”. Santiago LÓPEZ PETIT: *La movilización global. Breve tratado para atacar la realidad*, Traficantes de Sueños, Madrid, 2009, p. 131.

brother”<sup>1</sup>, palabras en las que ya palpita el gusto de Arendt por la amistad, a la que prefiere por delante de la hermandad. El profesor Víctor Alonso Rocafort aclara los posibles peligros asociados a la segunda, que son los mismos que había advertido la pensadora:

La igualdad fraterna, la cerrazón y la exclusividad de sus lazos, las fidelidades más absurdas y, también, la ausencia de autoridad de figuras paternas en un grupo carente de mundo, es algo que no atrae en absoluto a Arendt (...) Las hermandades, producto de la sangre y de la tierra, son grandes frenos al libre movimiento del pensamiento, pues los individuos evitan las disputas, se apoyan en los crímenes y se niegan las diferencias, sometiéndose a menudo las voluntades individuales al colectivo<sup>2</sup>.

Al salir de los lazos sanguíneos, la hermandad genera opacidades, grupos plegados sobre sí mismos. La amistad, por su lado, rompe con ello: uno es capaz de elegir a sus amigos, pero no a sus hermanos. “Es leal, pero no ciegamente fiel. Conserva y cuida los afectos. Los vínculos que proporciona se basan en la alegría por compartir pensamientos, palabras y experiencias, no en la tristeza, la sospecha o el odio”<sup>3</sup>, continúa Alonso Rocafort.

Una de las ventajas de la amistad sobre el resto de amores es que no “is killed, or rather extinguished, the moment it is displayed in public”<sup>4</sup>. En un rasgo especialmente valioso si pensamos en el espacio político, no solo porque Arendt, siguiendo los pasos de sus admirados griegos, piense que la política precisa los valores de la amistad, sino porque la vincula a la palabra y al mundo. Al respecto, vale la pena leer el siguiente paso:

Friendship (...) consists of this kind of talking about something that the friends have in common. By talking about what is between them, it becomes ever more common to them. It gains not only its specific articulateness, but develops and expands and finally, in the course of time and life, begins to constitute a little world of its own which is shared in friendship (...) The political element in friendship is that in the truthful dialogue each of the friends can understand the truth inherent in the other’s opinion (...) One friend understands how and in what specific articulateness the common world appears to the

<sup>1</sup> [“Quería ser amigo de muchos, pero no hermano”, trad. prop.] Hannah ARENDT: “On Humanity in Dark Times. Thoughts about Lessing”, en *Men in Dark Times...* *Op. cit.*, p. 30.

<sup>2</sup> Víctor ALONSO ROCAFORT: *Retórica, democracia y crisis...* *Op. cit.*, pp. 250-251.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 251.

<sup>4</sup> [“Es eliminado, o más bien extinguido, en el momento en que es mostrado en público”, trad. prop.] Hannah ARENDT: *The Human Condition...* *Op. cit.*, p. 51.

other, who as a person is forever unequal or different. This kind of understanding –seeing the world (...) from the other fellow’s point of view– is the political kind of insight par excellence<sup>1</sup>.

En línea con lo que ya hemos visto, Arendt opina que los amigos, gracias a la palabra, agrandan su mundo común, un proceso protagonizado por el *understanding* de un *point of view* que no es el propio. A partir de ahí, vale pensar que la pensadora no limita su explicación a la amistad de dos personas, sino que podría aludir a una mayor. Ya vimos en el capítulo sobre la *philia* cuánto valora nuestra autora el potencial igualador de la misma, un rasgo al que ahora podemos agregar su virtud para situar al amigo en el lugar del amigo, que no es un logro político más, sino *the political kind of insight par excellence*.

De ahí que no deba sorprendernos el peso que, en su opinión, ostenta la *isegoría*, es decir, la garantía de la que gozaban los ciudadanos atenienses de poder expresarse en la *Ekklesia*, o, en palabras de Alonso Rocafort: “La base del intercambio de posiciones, pensamientos y emociones del trasvase de vida a la hora de tomar decisiones públicas, con respeto hacia la pluralidad de los ciudadanos y desde ellos”<sup>2</sup>. A la luz de la exposición de Arendt sobre la amistad, en la que la palabra ocupa uno de los lugares principales, se entiende que la *isegoría* sea clave, una vez que protege el derecho de la ciudadanía a pronunciarse en la arena política. La *philia* y la *isegoría* han vuelto a cruzarse en la polis.

Felizmente, en alemán, el verbo *hören*, que significa escuchar, es la raíz del verbo *gehören*, que significa pertenecer; con lo que la lengua de cuna de Arendt plantea, desde el principio, que la escucha es una experiencia de alteridad: uno es de quien le escucha.

Y si damos un salto de la Atenas del siglo V a. C. al Estados Unidos del siglo XVIII, veremos que la autora de *La vida del espíritu* ha ido presentando los rasgos de la “public

<sup>1</sup> [“La amistad consiste en este tipo de conversación sobre algo que los amigos tienen en común. Al hablar sobre lo que hay entre ellos, logran hacerlo más común para ellos. Esto no solo adquiere su específica articulación, sino que se desarrolla y se expande, en fin, en el curso del tiempo y de la vida, empezando a edificar un pequeño mundo entre ellos que es compartido en la amistad (...) El elemento político de la amistad es que, en el diálogo veraz, cada uno de los amigos puede comprender la verdad inherente en la opinión del otro (...) Un amigo entiende cómo y con qué articulación específica el mundo común aparece al otro, que como persona es para siempre desigual y diferente. Este tipo de comprensión –viendo el mundo (...) desde el punto de vista del otro– es el tipo de conocimiento político par excellence”, trad. prop.] Hannah ARENDT: “Socrates”, en *The Promise of Politics...* *Op. cit.*, pp. 16-18.

<sup>2</sup> Víctor ALONSO ROCAFORT: *Retórica, democracia y crisis...* *Op. cit.*, p. 289.

happiness”<sup>1</sup>, expresión que, al decir de la propia Arendt, “consisted in the citizen's right of access to the public realm, in his share in public power”<sup>2</sup>. Surge así un elemento más, el poder, del que la ciudadanía ha de participar y sobre el que ella da una visión singular.

En 1970, después de las protestas estudiantiles que se habían producido en varias universidades estadounidenses hacía dos años, Arendt publica *Sobre la violencia*. Allí, la autora profundiza en el poder, la violencia, la potencia, la fuerza o la autoridad. El poder es el elemento de mayor peso, ya que presenta un vínculo directo con el espacio público y la pluralidad. En su opinión, el poder “springs up whenever people get together and act in concert”<sup>3</sup>, de lo que se sigue que el poder radica en la unión política entre los seres humanos, es decir, en la unión que surge del acto y de la palabra. Por ello, si dicha unión cesa el poder se evapora y, con él, la esfera pública pierde el sustento que la alimenta:

Power is actualized only where word and deed have not parted company, where words are not empty and deeds not brutal, where words are not used to veil intentions but to disclose realities, and deeds are not used to violate and destroy but to establish relations and create new realities<sup>4</sup>.

Lejos de una concepción opresiva del poder, la pensadora alemana lo presenta *qua* potencia. No en vano, ella sigue la línea que va desde la *isonomía* de Solón hasta las luchas contra los totalitarismos y las ocupaciones extranjeras, pasando por la *civitas* de los romanos y los consejos obreros de principios del siglo XX: “Por muchos instrumentos de que se disponga para someter a los demás, si la gran mayoría de éstos ejercen su poder, o sea, su acción concertada, su asentimiento, no hay sobre ellos dominación posible”<sup>5</sup>.

Nos vamos a servir de una página de *La náusea*, un libro del gusto de Arendt, con el propósito de aclarar su amor por los seres humanos y el lazo del mismo con la política.

<sup>1</sup> [“Felicidad pública”, trad. prop.] Hannah ARENDT: *On Revolution...* *Op. cit.*, *passim*.

<sup>2</sup> [“Consistía en el derecho que tiene la ciudadanía de acceder a la esfera pública, en que tome parte del poder público”, trad. prop.] *Ibid.*, p. 123.

<sup>3</sup> [“Surge cuando la gente está junta y actúa concertadamente”, trad. prop.] Hannah ARENDT: *On Violence*, Harcourt Brace Jovanovich, San Diego, Nueva York y Londres, 1970, p. 52.

<sup>4</sup> [“El poder se realiza solo donde la palabra y el acto no han sido separados, donde las palabras no están vacías y los actos no son brutales, donde las palabras no son usadas con el propósito de ocultar intenciones sino para descubrir realidades y donde los actos no son usados con el propósito de destruir sino de establecer relaciones y crear nuevas realidades”, trad. prop.] Hannah ARENDT: *The Human Condition...* *Op. cit.*, p. 200.

<sup>5</sup> *Cfr.* Josep Maria ESQUIROL: “En la encrucijada de la política: poder frente a violencia y dominio”, en Manuel CRUZ y Fina BIRULÈS (eds.): *En torno a Hannah Arendt...* *Op. cit.*, p. 49 y 50.

Antes de golpearse súbitamente contra su propia existencia, Antoine Roquentin se ve con su amigo el Autodidacto en un restaurante. Frente al pasmo del primero, el segundo dice amar a todos los seres humanos, una postura que ilustra con la pareja de jóvenes que almuerza a su lado: “Je vois qu'ils sont jeunes et c'est la jeunesse que j'aime en eux”<sup>1</sup>.

El símil es claro: donde el Autodidacto ama a los seres humanos por ser portadores de ideales —en el restaurante, *la jeunesse*—, Arendt ama a los seres humanos porque cuentan con la capacidad de conservar el mundo: “En la teoría política arendtiana lo que está en juego es (...) el mundo”<sup>2</sup>, alega Birulés; palabras a las que Arendt da continuidad al plantear que “politics is never for the sake of life”<sup>3</sup>, sino, valdría decir, por *Amor Mundi*.

Ya sabemos que Arendt privilegia la amistad, no solo por delante de la fraternidad sino por delante del amor. Ello responde a que la pensadora opina que hay sentimientos que no han de participar de la arena pública: “The qualities of the heart need darkness and protection against the light of the public to grow”<sup>4</sup>, porque, si no, se volatilizan:

Love, in distinction from friendship, is killed, or rather extinguished, the moment it is displayed in public (...) Because of its inherent worldlessness, love can only become false and perverted when it is used for political purposes such as the change or salvation of the world.<sup>5</sup>

Arendt piensa que la *salvation of the world* es un propósito que no pasa por el amor, sino por la amistad. De ahí las palabras del profesor Garrath Williams: “What saves acting men and women from this wreckage is the love and responsibility made manifest by action under a principle”<sup>6</sup>, en las que ahora podríamos leer *friendship* en lugar de *love*.

<sup>1</sup> [“Veo que son jóvenes y es la juventud lo que amo en ellos”, trad. prop.] Jean-Paul SARTRE: *La Nausée*, Gallimard, París, 1938, p. 141.

<sup>2</sup> Fina BIRULÉS: *Una herencia sin testamento: Hannah Arendt...* *Op. cit.*, p. 96.

<sup>3</sup> [“La política nunca se lleva a cabo por amor a la vida”, trad. prop.] Hannah ARENDT: *The Human Condition...* *Op. cit.*, p. 37.

<sup>4</sup> [“Las cualidades del corazón requieren oscuridad y protección contra la luz de lo público para crecer”, trad. prop.] Hannah ARENDT: *On Revolution...* *Op. cit.*, p. 91.

<sup>5</sup> [“El amor, a diferencia de la amistad, es eliminado, o más bien extinguido, en el momento en que es mostrado en público (...) Debido a su ausencia de mundanidad, el amor solo puede llegar a ser falso y pervertido cuando es usado con propósitos políticos como el cambio o la salvación del mundo”, trad. prop.] Hannah ARENDT: *The Human Condition...* *Op. cit.*, pp. 51-52.

<sup>6</sup> [“Lo que salva a los agentes, sean hombres o mujeres, de este desastre es el amor y la responsabilidad manifestado por la acción guiada por un principio”, trad. prop.] Garrath WILLIAMS: “Love and Responsibility.

Vía amor o vía amistad, el propósito de Arendt salta a la vista: el cuidado del mundo, que ha de ser legado a las siguientes generaciones. Agustín se había valido del amor con el propósito de abrazar la ciudad de Dios; la pensadora alemana, por su parte, se vale de él con el de abrazar la de los seres humanos, aun con los agravios que le había generado.

## § Conclusiones

Das wahre menschliche Wesen (...), das nicht anders als geliebt werden kann,  
vorausgesetzt, daß man ihm ebenbürtig ist<sup>1</sup>

**Franz Kafka**

Una vez que Arendt piensa —no solo, mas sí principalmente—, sobre el mundo, la vida y sus protagonistas, nosotros hemos optado por presentar una Adenda con tres secciones sobre la acción, la natalidad y la política, con el propósito de ver cuáles podrían ser sus respectivos vínculos con el amor. En virtud de lo mismo, hemos sugerido que Arendt asocia la primera con el *Amor Mundi*; la segunda con el *Amor Vitae* y la tercera con el *Amor Humani Generis* —no ha de sorprender que el profesor Campillo diga que “la experiencia del amor es el centro de gravedad oculto que sostiene la vida y la obra de Arendt”<sup>2</sup>—.

El mundo, uno de los protagonistas, es un lugar digno de ser cuidado. Ahora bien, el cuidado ha de orientarse sobre todo al espacio público, el único que posibilita la práctica de la libertad y la igualdad de los y las que salen y alzan la voz en él. Es una labor que cobra un peso singularmente alto en vida de Arendt, porque el espacio público del que parte —próximo a la ciudad-Estado griega— ya no existe, de ahí que la natalidad vea peligrar su potencial político: la *significación poético-simbólica* de la misma, por volver a decirlo con Bárcena, no opera igual en un mundo que veda la acción y, por ende, la libertad.

---

A Political Ethic for Hannah Arendt”, en Garrath WILLIAMS (ed.): *Hannah Arendt: Critical Assessments of Leading Political Philosophers...* Op. cit., p. 326.

<sup>1</sup> [“La verdadera esencia humana (...), que no es posible no amar, siempre y cuando se esté a la altura”, trad. prop.] Franz KAFKA: *Betrachtungen über Sünde, Leid, Hoffnung und den wahren Weg* (1917-1918), en *Gesammelte Werke. Hochzeitsvorbereitungen auf dem Lande und andere Prosa aus dem Nachlaß...* Op. cit., p. 35.

<sup>2</sup> Antonio CAMPILLO: *El concepto de amor en Arendt...* Op. cit., p. 61.



Por ello, la postura de Arendt es que la arena política debe ser vindicada. Donde los totalitarismos habían generado millones y millones de seres humanos superfluos, el propósito de la pensadora alemana es hacer saber a sus lectores que hay una posibilidad de ser libres, a saber: alumbrar un mundo común a partir de los actos y de las palabras.

Y la luz que guía a la autora de *Entre el pasado y el futuro* es el amor<sup>1</sup>: “What united her thought was the love she had come to understand as the one that unites self and others – *Amor Mundi*”<sup>2</sup>, al decir de Young-Bruehl. Mas el amor no es solo su aliento personal o el guía que orienta su pensamiento; sino, en primer lugar, un arma contra la violencia que había alcanzado su vértice con las dos guerras mundiales y los genocidios que las rodearon; y, en segundo, una razón de encuentro entre los seres humanos, gracias a la cual rompen con la precariedad del espacio privado y el aislamiento en el que viven.

“Love, by reason of its passion, destroys the in-between which relates us to and separates us from others”<sup>3</sup>, opina, con lo que el riesgo de agotar el mundo es alto<sup>4</sup>. De ahí que ella opte por la amistad, en la que los ardores propios de la *passion* se agitan más sosegadamente. He ahí el puente que Arendt levanta desde el peligro de vernos sin mundo a la prosperidad del *Amor Mundi*; un gesto que, siguiendo el lenguaje que hemos venido usando, podemos expresar así: en opinión de la pensadora, *érōs* y *fraternité* –ahora próximos a *love* y *fraternity*– no son amores que porten virtudes políticas significativas, una vez que son dos amores que agotan el *in-between*, el *Zwischen-den*, sin el cual no hay política posible, no así *philia* –ahora próxima a *friendship*–, que lo protege gracias a su capacidad de poner en común y de posibilitar el valioso *understanding* de las posiciones del resto.

<sup>1</sup> Una postura compartida por Campillo, precisamente: “La cuestión del amor, lejos de ser un asunto menor, juvenil o meramente privado, en realidad es el hilo conductor que atraviesa toda la vida y la obra de Arendt, más aún, es la clave de bóveda que permite comprender el estrecho vínculo entre lo vivido y lo pensado por ella. La experiencia del amor, en su triple dimensión ética, política y cósmica, es la fuente secreta que alimenta su potencia vital y su lucidez intelectual, la radicalidad de sus compromisos existenciales y la originalidad de su pensamiento filosófico. En pocas palabras, es el invisible agujero negro en torno al cual gravita la luminosa galaxia arendtiana”. *Ibid.*, p. 136.

<sup>2</sup> [“Lo que unía su pensamiento era el amor, al que entendía el único que vincula a uno mismo con el resto: *Amor Mundi*”, trad. prop.] Elisabeth YOUNG-BRUEHL: *Hannah Arendt: For Love of the World...* *Op. cit.*, p. 327.

<sup>3</sup> [“El amor, debido a su pasión, destruye el en-medio que nos une y nos separa del resto”, trad. prop.] Hannah ARENDT: *The Human Condition...* *Op. cit.*, p. 242.

<sup>4</sup> Salvo en el caso de Karl Jaspers y Gertrud Mayer (1879-1974), su esposa, que, en opinión de Arendt, han logrado probar que “if two people do not succumb to the illusion that the ties binding them have made them one, they can create a world anew between them” [“Si dos personas no sucumben a la ilusión de que los lazos que las unen las hacen una sola, pueden crear un mundo nuevo entre ellos”, trad. prop.] Hannah ARENDT: “Karl Jaspers: a Laudatio” (1958), trad. de Clara y Richard Wiston, en *Men in Dark Times...* *Op. cit.*, p. 78.

No es azaroso que Arendt, una gran admiradora de los griegos y de su sistema de gobierno, sea partidaria de la amistad *qua* amor político. De ahí que, en sus palabras sobre la ciudad-Estado de Atenas, vislumbremos el germen de su posición sobre el mismo:

They [, the Greeks,] held that only the constant interchange of talk united citizens in a polis. In discourse the political importance of friendship, and the humanness peculiar to it, were made manifest. This converse (in contrast to the intimate talk in which individuals speak about themselves), permeated though it may be by pleasure in the friends presence, is concerned with the common world, which remains “inhuman” in a very literal sense unless it is constantly talked about by human beings. For the world is not humane just because it is made by human beings, and it does not become humane just because the human voice sounds in it, but only when it has become the object of discourse<sup>1</sup>.

En vista del valor que ostenta la amistad, en su vida y en su pensamiento, es grato saber que Arendt dice adiós al mundo, que tanto había amado, un día de otoño de 1975, en su piso de Nueva York, al lado de amigos y amigas. Igual que Sócrates, igual que Epicuro.

---

<sup>1</sup> [“Ellos [, los griegos,] sostenían que solo el diálogo constante unía a los ciudadanos en la ciudad-Estado. En el discurso se puso en claro la importancia política de la amistad y la humanidad que le es propia. Esta conversación (en contraste con la conversación íntima en la que los individuos hablan sobre sí mismos), impregnada por el placer de la presencia de los amigos, alude al mundo común, que se mantiene “inhumano” en sentido literal, salvo que sea hablado constantemente por seres humanos. Ya que el mundo no es humano solo porque esté hecho por seres humanos y no se hace humano solo porque la voz humana suene en él, sino cuando se ha convertido en el objeto del discurso”, trad. prop.] Hannah ARENDT: “On Humanity in Dark Times. Thoughts about Lessing”, en *Men in Dark Times... Op. cit.*, p. 24.



## CONCLUSIONES

Sind sie, diese lange Vergangenheiten, in uns, als Last auf unserem Schicksal,  
als Blut, das rauscht, und als Gebärde, die aufsteigt aus den Tiefen der Zeit<sup>1</sup>

Rainer Maria Rilke

**E**n 1802, Benjamin Constant, un autor suizo de ascendencia gala que había pasado varios años en la Francia de la Revolución, parte hacia Alemania con su pareja de entonces, la pensadora Madame de Staël (1766-1817). De su separación, que se produce en 1806, surge *Adolphe*, una novela romántica que el viejo *muscadin* publica en Londres luego de una década —solamente un año después de haber sido parte del gobierno de los Cien Días de Napoleón—. Allí, leemos el siguiente paso:

L'amour supplée aux longs souvenirs, par une sorte de magie. Toutes les autres affections ont besoin du passé: l'amour crée, comme par enchantement, un passé dont il nous entoure. Il nous donne, pour ainsi dire, la conscience d'avoir vécu, durant des années, avec un être qui naguère nous était presque étranger. L'amour n'est qu'un point lumineux, et néanmoins il semble s'emparer du temps. Il y a peu de jours qu'il n'existait pas, bientôt il n'existera plus; mais, tant qu'il existe, il répand sa clarté sur l'époque qui l'a précédé, comme sur celle qui doit le suivre<sup>2</sup>.

A pesar de que Constant alude a un romance personal —y, más precisamente, al punto en que el amor de Adolphe por Ellénore alcanza su vértice—, sus líneas ilustran a la perfección lo que ha sido el amor a lo largo de las últimas páginas: *un point lumineux que répand sa clarté sur l'époque qui l'a précédé, comme sur celle qui doit le suivre*. Gracias a ello; hemos podido ver que la *philia*, el *ágape* y la *fraternité*, además de los amores elaborados por los

---

<sup>1</sup> [“Todos aquellos que pasaron hace tanto tiempo están en nosotros como proyecto, como un cargo a cuenta de nuestro destino, como sangre que bulle y como ademán que se alza desde las profundidades del tiempo”] Rainer Maria RILKE: “Roma, a 23 de diciembre de 1903”, en *Cartas a un joven poeta...* *Op. cit.*, pp. 82 y 83.

<sup>2</sup> [“El amor suple los viejos recuerdos por una especie de magia. El resto de afectos precisan el pasado: el amor crea, por una suerte de encantamiento, un pasado que nos rodea. Nos da, por así decirlo, la conciencia de haber vivido, durante unos años, con un ser que una vez nos fue prácticamente extraño. El amor no es más que un punto luminoso; y, sin embargo, parece adueñarse del tiempo. Hace unos días no existía, pronto no existirá más; pero, mientras exista, esparce su claridad sobre el tiempo que le ha precedido y sobre el que debe seguirle”, trad. prop.] Benjamin CONSTANT: *Adolphe* (1816), pref. de A. J. Pons, G. Decaux, París, 1877, pp. 87-88.

autores estadounidenses, han alumbrado el día de ayer y de hoy. Y podríamos avanzar que, a pesar de la opacidad propia del mañana, seguirán haciéndolo en días venideros.

Hay una pregunta que ha venido planeando, que no hemos respondido y que es oportuno plantearnos ahora: ¿cuál es el vínculo que une al amor con la política? Según podría adivinarse, no hay una sola respuesta, ya que el concepto de amor es *une multiplicité*, según veíamos al principio con Félix Guattari y Gilles Deleuze, y sus *composantes* han probado que el vínculo es plural: la *philia* posibilitó la puesta en común de la ciudadanía de Atenas; el *ágape*, el seguimiento de las leyes del Altísimo; y la *fraternité*, la canalización del ardor revolucionario de las clases más vulnerables durante los siglos XVIII y XIX.

El amor, en las tres cristalizaciones que hemos visitado con más calma, ha ayudado a la política en la vieja ciudad-Estado griega, la ha hecho superflua en el cristianismo y le ha dado un gen guerrero en la Europa que salía del *Ancien régime*. He ahí la pluralidad de respuestas que el amor ha dado a la pregunta sobre el lazo que lo liga con la política, lo cual dice mucho de la versatilidad del primero, presente en varios lugares y períodos.

Ello significa, a su vez, que hemos sacado adelante una labor que, en parte, debe ser leída en clave de historia conceptual, es decir, sin perder de vista que hemos situado las tres versiones del amor en sus respectivos paisajes. Fruto de ello, los amores de Walt Whitman, Michael Hardt y Antonio Negri, y Martha C. Nussbaum ya no podían operar en Estados Unidos igual que lo habían hecho el *ágape*, la *fraternité* y la *philia* en días pasados.

Por decirlo rápidamente, en lugar de haber elaborado la “historia del amor” (*Algo para laboriosos*, 7)<sup>1</sup> que Friedrich Nietzsche solicitaba en *La gaya ciencia*, nos hemos ido ocupando de localizar el amor y sus versiones en la historia con el propósito de averiguar cuáles han sido las consecuencias políticas que han generado sus respectivas presencias.

Los autores estadounidenses han puesto en claro que, en el país norteamericano, desde las postrimerías del siglo XIX en adelante, es más usual oír, en el idioma que sea, la palabra amor. No olvidemos que Whitman, Hardt y Negri, y Nussbaum han optado

---

<sup>1</sup> Friedrich NIETZSCHE: *La gaya ciencia*, en *Obras completas* (Volumen III: Obras de madurez I)... *Op. cit.*, p. 744.

siempre por usar *love*, un significante cuyo significado ya no se mezcla con el de la amistad —*friendship*— o el de la hermandad —*fraternity* o *brotherhood*—. Gracias a ello, vale decir que el concepto de amor, que, visto en retrospectiva, albergaba múltiples *composantes*, ha ido dando paso a la palabra amor<sup>1</sup>, labrando una ruta separada de la de sus viejas socias.

Valga una prueba. En *Amar y pensar*, un libro publicado en 2005, el Santiago López Petit opina que “amar y pensar no son gestos políticos sino antepolíticos”. Más allá de las similitudes con las palabras que había usado Hannah Arendt y de la valoración que podríamos hacer de ellas<sup>2</sup>, lo que nos gustaría advertir ahora es que el *amar* al que alude el profesor catalán ya no es el *phileîn* de Aristóteles, el *agapáo* del Nuevo Testamento o el *fraterniser* de Maximilien Robespierre, sino un verbo que porta el significado usual que, en el Occidente del siglo XXI, solemos dar al sustantivo amor, a saber: una serie de “intense attachments to things outside the control of our will”<sup>3</sup>, por decirlo con Nussbaum.

Es posible, aun así, seguir vislumbrando en ellos un poso común, una suerte de parentesco que viene a recordarnos que el amor, igual que el ser humano, siempre ha sido genuinamente uno, a pesar de las variadas latitudes en las que les hemos visto presentarse.

Y si ello nos admira es porque, en el lugar que sea, en el año que sea, nos lo cuente Platón o Adam Smith, en el amor laten constantes que hacen que sigamos pronunciando la misma palabra. Desde el punto de vista del pensamiento político, las dos que más han sobresalido son su capacidad de unir e igualar a sus protagonistas, según avanzamos en la Introducción y según hemos podido ir viendo a lo largo de nuestros cuatro capítulos.

<sup>1</sup> Aun así, la palabra amor no se libra de los rasgos conceptuales, veamos por qué. Emmánuel Lizcano plantea, en primer lugar, que la metáfora es la sombra del concepto: “Bajo los conceptos más elaborados (como los de la ciencia, las matemáticas o la filosofía) late siempre una metáfora que —aunque sometida a meticulosos procesos de ocultación— no deja de imponer su lógica a la que suele presentarse como lógica puramente conceptual o formal”; y, en segundo, que “el grado cero de la metáfora se daría en el hecho mismo de nombrar”, así, “mediante la operación metafórica de nombrar, lo singular se hace particular”. Ello significa que en el vocablo amor siguen palpitando elementos no solo conceptuales, sino metafóricos. Emmánuel LIZCANO: “«Las cuentecitas de los pobres». Crítica del saber culto y matemática paradójica en el *cante* flamenco” (2004) y “Ser/No Ser y Ying/Yang/Tao. Dos maneras de nombrar: dos maneras de sentir, dos maneras de contar” (1996), en *Metáforas que nos piensan. Sobre ciencia, democracia y otras poderosas ficciones*, pról. de Santiago Alba Rico, Bajo Cero y Traficantes de Sueños, Madrid, 2006, pp. 95-96 y 123.

<sup>2</sup> López Petit piensa, por qué no explicarlo, que un gesto “prepolítico” es el que “permanece encerrado en la esfera privada”, al tiempo que uno “antepolítico” es el que “abre una nueva e impensada relación del cuerpo con el poder”. Santiago LÓPEZ PETIT: *Amar y pensar...* *Op. cit.*, p. 99.

<sup>3</sup> [“Apegos intensos por cosas fuera del control de nuestra voluntad”, trad. prop.] Martha C. NUSSBAUM: *Political Emotions...* *Op. cit.*, p. 15.

Ya que la presencia que nos ha guiado ha sido la de Arendt, el rasero con el que hemos de valorar si la unión y la igualdad logradas por la *philia*, el *ágape* y la *fraternité* han sido provechosas, siempre desde un prisma político –y, más propiamente, arendtiano–, es el suyo: la *philia*, tan próxima a la *friendship* y a la *Freundschaft*, es un amor de su gusto, de ahí que siga vindicando su idoneidad dos mil quinientos años después de que lo hicieran los griegos; el *ágape*, por su lado, priva de poder a los cristianos, que no precisan darse más leyes que las de Dios; y, por último, la *fraternité*, igual que el amor erótico, agota el mundo en el que surge la política. A la luz de lo mismo, no sorprenderá que, en su opinión, la versión amorosa más propicia de las tres sea la *philia*, una vez que une sin que la alteridad sea vulnerada e iguala sin que la pasión sea un lastre durante el proceso.

Ello no significa que la *philia* sea un amor libre de vicios o que *ágape* y *fraternité* no sean amores virtuosos: solo significa que, según Arendt, la primera es el amor político más valioso que podríamos vindicar, y que los dos segundos son más problemáticos.

Solo sea en el plano de la fantasía, es posible pensar en una serie protagonizada por los tres amores y que constaría de tres capítulos sucesivos: en el primero, la situación de partida es una en la que la *fraternité* logra la unión de los sectores más pobres de la población en su lucha por el poder, que ha sido concentrado lejos de ellos; luego, una vez lograda la liberación del yugo opresor, la *fraternité* habría de dar paso a la *philia*, en aras de orquestar una política de la palabra, no de la violencia, en la que la ciudadanía se gestiona pacífica y colectivamente; y, en el tercero, valdría proyectar un ideal en el que los ciudadanos y ciudadanas han prosperado a tal punto que el *ágape* ha pasado a ser el organizador en solitario de los asuntos humanos, con lo que ya no precisan la política.

Ahí vemos Atenas, Jerusalén y París; las palabras de Protágoras, las oraciones de Jesús de Nazaret y las soflamas de Karl Marx y Friedrich Engels; las aspiraciones de la polis griega, los sueños de la ciudad de Dios y las luchas de los *alieni* por ser *sui iuris*.

Años después, en la orilla oeste del Atlántico, Arendt elucubraba sobre las preguntas que habrían de protagonizar el pensamiento político en los lustros siguientes: “In this realm of plurality which is the political realm, one has to ask all the old questions – what is love, what is friendship, what is solitude, what is acting, thinking, etc.”. Nuestra autora

opinaba que podrían sintetizarse en una sola: “Who is Man”, opuesta a las tres preguntas kantianas: “*Was kann ich wissen, was darf ich hoffen, was soll ich tun?*” (Enero, 1953 [2])<sup>1</sup>.

Lejos de responder a qué es el amor —una pregunta que no sabemos con seguridad si un día podrá ser respondida—, los propósitos que nos han guiado han sido los de profundizar en las principales versiones del mismo que han operado políticamente, saber por qué han salido airoas y por qué no, y seguir sus pasos en Europa y Estados Unidos.

En las primeras líneas de la Introducción, visitamos un cuento de Sigismund Krzyzanowski en el que un viejo pensador alumbraba una idea que luego ganaría prestigio y longevidad. El problema es que, después de ser leída y usada por miles de lectores, la idea, que había sobrevivido a su progenitor, da graves síntomas de agotamiento: la vida le ha exigido más de lo que podía aguantar. A los cien años del ocaso del sabio, sus admiradores celebraron una ceremonia *in memoriam*; en ella, además de presentar los respetos oportunos, grabaron la idea con letras de oro en la lápida del primero: “Y volvieron a estar los dos solos, como aquel postmediodía de julio grabado tiempo atrás”<sup>2</sup>.

A la luz de lo que hemos visto durante la investigación, no es osado decir que el amor, concepto o palabra, al contrario que la idea de Krzyzanowski, seguirá vivo en el pensamiento político, adoptando formas y colores nuevos, mas sin perder de vista tres viejos *ricordi*. El *point lumineux* de Constant ilumina *l'époque qui l'a précédé y celle qui doit le suivre*:

Wie Jahre sind, wie Zeiten höher streben,  
So wie der Wechsel ist, ist übrig vieles Wahre [...] <sup>3</sup>

<sup>1</sup> [“En esta esfera de la pluralidad, que es la esfera política, una debe hacerse las viejas preguntas: qué es el amor, qué es la amistad, qué es la soledad, qué es actuar, pensar, etc.”, “Quién es el Hombre”, “¿Qué puedo saber?, ¿qué puedo esperar?, ¿qué debo hacer?”, trad. prop.] Hannah ARENDT: *Denktagebuch. 1950 bis 1973* (Erster Band)... *Op. cit.*, p. 295. Énfasis de Arendt.

<sup>2</sup> Sigismund KRZYŻANOWSKI: *Biografía de una idea*, en *Biografía de una idea y otros relatos...* *Op. cit.*, p. 21.

<sup>3</sup> [“Y así como los años pasan, así como los tiempos hacia lo más alto avanzan / así como el cambio existe [...]”] Friedrich HÖLDERLIN: *Poemas de la locura (precedidos de algunos testimonios de sus contemporáneos sobre los «años oscuros» del poeta)*, Edición bilingüe, trad. de Txaro Santoro y José María Álvarez, Hiperión, Madrid, 1978 [decimotercera edición, 2014], pp. 152 y 153.





## BIBLIOGRAFÍA

*Bhagavad Gita*, Edición bilingüe, versión e introducción de Joan Mascaró, edición de José Manuel Abeleira, Penguin, Barcelona, 2015.

*Biblia de Jerusalén*, edición dirigida por José Ángel Ubieta, Desclée de Brower, Bilbao, 2009 [nueva edición, totalmente revisada].

*Carta encíclica “Mater et magistra”* (1961), guía de lectura y estudio de Hernando Sebá López, San Pablo, Bogotá, 2006.

*Catecismo de la Iglesia Católica*, Asociación de Editores del Catecismo, Madrid, 1992 [segunda edición].

*Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano (26 de agosto de 1789)*, traducción de Ángel Arbizu y epílogo de Jean Morange, Laetoli, Pamplona, 2018.

*Dhammapada*, Edición bilingüe, versión e introducción de Joan Mascaró, traducción de Carlos Manzano, Penguin, Barcelona, 2015 [primera reimpresión, 2016].

*Los Evangelios apócrifos. Colección de textos griegos y latinos*, versión crítica, estudio introductorio y comentarios por Aurelio de Santos Otero, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1996 [novena edición, reimpresión].

*La nube del no saber. Texto anónimo inglés del s. XIV*, Edición bilingüe, introducción, traducción y notas de Maite Solana y Albert Freixa, Herder, Barcelona, 1999 [primera edición; segunda reimpresión, 2006].

*Padres apostólicos y apologistas griegos (s. II)*, introducción, notas y versión española de Daniel Ruiz Bueno, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2002.

*Sofistas. Testimonios y fragmentos*, introducción, traducción y notas de Antonio Melero Bellido, revisión de Alejandro A. González Teniza y Rafael Herrera Montino, Gredos, Madrid, 1996.

Arthur ADKINS: “‘Friendship and ‘Self-Sufficiency’ in Homer and Aristotle”, *The Classical Quarterly*, New Series, Volumen 13 (mayo de 1963).

Giorgio AGAMBEN: *L'amico*, Nortttempo, Roma, 2007.

———, *La comunità che viene*, Giulio Einaudi, Torino, 1990.

———, *Creazione e anarchia. L'opera nell'età della religione capitalista*, Pozza, Vicenza, 2017.

———, *Il linguaggio e la morte. Un seminario sul luogo della negatività*, Giulio Einaudi, Torino, 1982.

.María Xosé AGRA ROMERO: “Ciudadanía, ¿un asunto de familia?”, *Isegoría*, Número 38 (enero-junio de 2008).

———, “Fraternidad. (Un concepto político a debate)”, *Revista internacional de filosofía política*, Número 3 (1994).

Rafael del ÁGUILA: *Sócrates furioso. El pensador y la ciudad*, Anagrama, Barcelona, 2004.

SAN AGUSTÍN: *Obras completas de san Agustín, II. Las confesiones*, Edición bilingüe, crítica y anotada de Ángel Custodio Vega, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1974 [séptima edición, 1979].

———, *Obras de san Agustín. V. Tratado de la Santísima Trinidad*, Edición bilingüe, versión, introducción y notas de Luis Arias, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1956 [segunda edición].

———, *Obras completas de san Agustín, XV. Escritos bíblicos*, Edición bilingüe, edición de Balbino Martín, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1958 [segunda edición, 1969].

———, *Obras completas de san Agustín, XVI. La Ciudad de Dios (1ª) (ca. 426)*, Edición bilingüe, introducción y notas de Victorino Capanaga, traducción de Santos

Santamarta del Río y Miguel Fuertes Lanero, revisión de Miguel Fuertes Lanero, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2000 [quinta edición (reimpresión)].

——, *Obras completas de san Agustín, XVII. La Ciudad de Dios (2º) (ca. 426)*, Edición bilingüe, traducción de Santos Santamaría del Río, revisión y actualización de Miguel Fuertes Lanero, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1958 [sexta edición (actualizada), 2007].

——, *Obras completas de san Agustín, XVIII. Escritos bíblicos (2º)*, Edición bilingüe, introducción, notas e índice de Pío de Luis, traducción de José Cosgaya, Miguel Fuertes Lanero y Pío de Luis, revisión de Enrique Garmón, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2003 [segunda edición (revisada)].

——, *Obras completas de san Agustín, XXIV. Sermones (4º): 184-272B. Sermones sobre los tiempos litúrgicos*, Edición bilingüe, traducción y notas de Pío de Luis, 1983.

Dante ALIGHIERI: *Comedia* (Volumen 1: Infierno), Edición bilingüe, traducción, prólogo y notas de Ángel Crespo, Seix Barral, Barcelona, 1973 [cuarta impresión, 2011].

——, *Comedia* (Volumen 2: Purgatorio), Edición bilingüe, traducción, prólogo y notas de Ángel Crespo, Seix Barral, Barcelona, 1976 [cuarta impresión, 2011].

——, *Comedia* (Volumen 3: Paraíso), Edición bilingüe, traducción, prólogo y notas de Ángel Crespo, Seix Barral, Barcelona, 1977 [cuarta reimpresión, 2011].

——, *Monarquía* (1312), estudio preliminar, traducción y notas de Laureano Robles Carcedo y Luis Frayle Delgado, Tecnos, Madrid, 2004 [segunda edición, 2009].

Salvador ALLENDE: *Se abrirán las grandes alamedas*, introducción de James D. Cockfrot, Txalaparta, Navarra, 2006.

Víctor ALONSO ROCAFORT: “Democracia y universidad: patologías de un desgobierno”, *Isegoría*, Número 52 (enero-junio 2015).

———, *Retórica, democracia y crisis. Un estudio de teoría política*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2010.

———, “Soñar la democracia”, *Minerva. Círculo de Bellas Artes*, Número 31 (2018).

José Francisco ÁLVAREZ y Roberto R. ARAMAYO (editores): *Disenso e incertidumbre. Un homenaje a Javier Muguerza*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas y Plaza y Valds, Madrid y México D. F., 2006.

Günther ANDERS: *La batalla de las cerezas. Mi historia de amor con Hannah Arendt*, ensayo de Christian Dries, edición de Gerhard Oberschlick, traducción de Alicia Valero Martín, Paidós, Barcelona, 2013.

Ramón ANDRÉS: *El luthier de Delft. Música, pintura y ciencia en tiempos de Vermeer y Spinoza*, Acantilado, Barcelona, 2013 [segunda reimpresión, 2015].

———, *No sufrir compañía. Escritos místicos sobre el silencio*, Acantilado, Barcelona, 2015.

ÁNONIMO BUDISTA MAHAYANA: *El despertar de la fe. Guía para ejercitarse en el budismo Mahayana*, estudios introductorios y traducción de Juan Masiá Clavel, Sígueme, Salamanca, 2003.

Robert ANTELME: *La especie humana* (1947), Edición ilustrada, traducción de Trinidad Richelet e ilustraciones de Eduardo Estrada, Arena Libros, Madrid, 2001.

APULEYO: *El asno de oro*, introducción, traducción y notas de Lisardo Rubio Fernández, revisión de Manuel C. Díaz y Díaz, Gredos, Madrid, 1978 [primera reimpresión, 1983].

Ibn ARABI: *Tratado del amor*, introducción y notas de Maurice Gloton, traducción de Alfonso Colodrón, versión castellana de Abu Bakr, EDAF, Madrid, 1996 [séptima reimpresión, 2012].

Hannah ARENDT: *Between Past and Future. Six exercises in Political Thought*, The Viking Press, Nueva York, 1961.

——, *Denktagebuch. 1950 bis 1973* (Erster Band), edición de Ursula Ludz e Ingeborg Nordmann, Piper, Munich y Zürich, 2002.

——, *Essays in Understanding, 1930-1954. Formation, Exile and Totalitarianism*, edición de Jerome Kohn, Schocken Books, Nueva York, 2005.

——, *The Human Condition*, introducción de Margaret Canovan, University of Chicago Press, Chicago y Londres, 1958 [segunda edición, 1998].

——, *Ich selbst, auch ich tanze. Die Gedichte*, Piper, Múnich y Berlín, 2015.

——, *Ich will verstehen. Selbstausskünfte zu Leben und Werk*, edición de Ursula Ludz, Piper, Múnich, 1996.

——, *Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer Philosophischen Interpretation*, Julius Springer, Berlín, 1929.

——, *The Life of the Mind* (1971), One-volume Edition, edición y prefacio de Mary McCarthy, Harcourt, San Diego, Nueva York y Londres, 1978.

——, *Men in Dark Times*, Harcourt, Brace & World, Nueva York, 1968.

——, *On Revolution* (1963), Faber and Faber, Londres, 2016.

——, *On Violence*, Harcourt Brace Jovanovich, San Diego, Nueva York y Londres, 1970.

——, *The Origins of Totalitarianism* (1951), Meridian Books, Cleveland y Nueva York, 1958 [séptima reimpresión, 1962].

——, *The Promise of Politics*, edición e introducción de Jerome Kohn, Schoken Books, Nueva York, 2005.

——, *Thinking without Banister. Essays in Understanding, 1953-1975*, edición e introducción de Jerome Kohn, Schocken Books, Nueva York, 2018.

——, *Was ist Politik?* (1950), edición de Ursula Ludz y prólogo de Kurt Sontheimer, Piper, Múnich, 1993.

Pseudo Dionisio AREOPAGITA *Obras completas. Los nombres de Dios. Jerarquía celeste. Jerarquía eclesiástica. Teología mística. Cartas varias*, edición de Teodoro H. Martín, traducción de Hipólito Cid Blanco y presentación de Olegario González, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2002 [segunda reimpresión, 2007].

Manuel ARIAS MALDONADO: *La democracia sentimental. Política y emociones en el siglo XXI*, Página Indómita, Barcelona, 2016 [segunda reimpresión, 2017].

ARISTÓFANES: *Comedias II. Las nubes. Las avispas. La paz. Las aves*, introducción, traducción y notas de Luis Gil Fernández, revisión de Carlos García Gual, Gredos, Madrid, 2011.

——, *Comedias III. Lisístrata. Las tesmoforiantes. Las ranas. Las asambleístas. Pluto*, introducción, traducción y notas de Luis Gil Fernández, revisión de Mireia Movellán Luis, Gredos, Madrid, 2013.

ARISTÓTELES: *Ética nicomáquea. Ética endemia*, introducción de Emilio Lledó, traducción y notas de Julio Pallí Bonet, revisión de Quintín Racionero, Gredos, Madrid, 1985 [segunda reimpresión, 1993].

——, *Metafísica*, traducción de Tomás Calvo Martínez, revisión de Paloma Ortiz, Gredos, Madrid, 1994 [segunda reimpresión, 2003].

——, *Poética. Magna moralia*, introducción, traducción y notas de Teresa Martínez Manzano y Leonardo Rodríguez Duplá, revisión de David Hernández de la Fuente, Gredos, Madrid, 2011.

——, *Política*, traducción de Manuela García Valdés, revisión de María Lidia Inchausti Gallarzagotia, Gredos, Madrid, 1988.

——, *Retórica*, traducción de Quintín Racionero, revisión de Carlos García Gual, Gredos, Madrid, 1990 [primera reimpresión, 1994].

ARISTÓTELES: *Constitución de los atenienses* y PSEUDO ARISTÓTELES: *Económicos*, introducción, traducción y notas de Manuela García Valdés, revisión de Concepción Serrano Aybar, Gredos, Madrid, 1984.

Wystan H. AUDEN: *Poemas*, traducción e introducción de Margarita Ardanaz, Visor, Madrid, 2011.

Ingeborg BACHMANN: *Invocación a la Osa Mayor* (1956), Edición bilingüe, traducción y prefacio de Cecilia Dreymüller y Concha García, Hiperión, Madrid, 2001.

Francis BACON: *The Essays; or Counsels Civil and Moral* (1625), edición, introducción y notas de Brian Vickers, Oxford University Press, Nueva York, 1999.

Mijail A. BAKUNIN: *Escritos de filosofía política* (Volumen 1), compilación de G. P. Maximoff y traducción de Antonio Escohotado, Alianza, Madrid, 1990.

Mijail A. BAKUNIN y Sergei G. NECHAYEV: *El catecismo revolucionario: el libro maldito de la anarquía* (1869), Edición bilingüe, traducción de Juan J. Alcalde, Frank Mintz y Miguel Sagunto, notas y epistolario de Fiódor M. Dostoievski, La Felguera, Madrid, 2014.

Fernando BÁRCENA: *Hannah Arendt: Una filosofía de la natalidad*, Herder, Barcelona, 2006.

William BARKLAY: *New Testament Words* (1958), Westminster John Knox Press, Louisville, 1964.

Roland BARTHES: *Fragments d'un discours amoureux*, Éditions du Seuil, París, 1977.

Charles BAUDELAIRE: *Les Fleurs du mal* (1857), Édition de 1861, introducción y notas de Claude Pichois, Gallimard, París, 1972 [segunda edición revisada, 2006 (2019)].



———, *Le Spleen de Paris. Petit Poèmes en prose* (1862), edición de Robert Kopp e introducción de Georges Blin, Gallimard, París, 2006 [2019].

Fred E. BAUMANN: *Fraternity and Politics. Choosing One's Brothers* (1998), Praeger, Londres, 1998.

Xosé Manuel BEIRAS: *Exhortación a la desobediencia*, Laiovento, Santiago de Compostela, 2015.

Walter BENJAMIN: *Obras. Libro I* (Volumen 2), edición de Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser con la colaboración de Theodor W. Adorno y Gershom Scholem, edición española de Juan Barja, Félix Duque y Fernando Guerrero con traducción de Alfredo Botons Muñoz, Abada, Madrid, 2008.

———, *Obras. Libro II* (Volumen 1), edición de Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser con la colaboración de Theodor W. Adorno y Gershom Scholem, edición española de Juan Barja, Félix Duque y Fernando Guerrero con traducción de Jorge Navarro Pérez, Abada, Madrid, 2007.

———, *Obras. Libro II* (Volumen 2), edición de Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser con la colaboración de Theodor W. Adorno y Gershom Scholem, edición española de Juan Barja, Félix Duque y Fernando Guerrero con traducción de Jorge Navarro Pérez, Abada, Madrid, 2009.

———, *Obras. Libro IV* (Volumen 1), edición de Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser con la colaboración de Theodor W. Adorno y Gershom Scholem, edición española de Juan Barja, Félix Duque y Fernando Guerrero con traducción de Jorge Navarro Pérez, Abada, Madrid, 2010.

Franco Bifo BERARDI: *Futurability. The Age of Impotence and the Horizon of Possibility*, Verso, Londres y Nueva York, 2017.

Luciano BERIO: *Un recuerdo al futuro* (2006), traducción de Rosa Rius y Pere Salvat, Acantilado, Barcelona, 2019.

Isaiah BERLIN: *Freedom and its Betrayal. Six Enemies of Human Liberty* (1952), edición y prefacio de Henry Hardy, Pimlico, Londres, 2003.

———, *Karl Marx. His Life and Environment* (1939), Oxford University Press, Nueva York, 1959 [segunda reimpresión, 1960].

———, *The Roots of Romanticism* (1967), edición de Henry Hardy, Princeton University Press, Nueva Jersey, 1999.

———, *Russian Thinkers* (1978), edición de Henry Hardy y Aileen Kelly e introducción de Jason Ferrell, Penguin, Londres, 2008 [reimpresión, 2013].

———, *The Sense of Reality. Studies in Ideas and their History*, edición de Henry Hardy, introducción de Patrick Gardiner, Farrar, Straus and Giroux, Nueva York, 1997.

Alberto BERNABÉ: *Fragmentos presocráticos: de Tales a Demócrito*, introducción, traducción y notas de Alberto Bernabé, Alianza, Madrid, 1988 [cuarta edición, 2016; primera reimpresión, 2018].

Georges BERNANOS: *Journal d'un curé de campagne*, Plon, París, 1936.

James BERNAUER (editor): *Amor Mundi. Explorations in the Faith and Thought of Hannah Arendt*, Martinus Nijhoff Publishers, Dordrecht, 1987.

María Julia BERTOMEU: “El concepto de solidaridad y su multiplicidad semántica. A la memoria de Antoni Domènech”, *Éndoxa. Series Filosóficas*, Número 41 (2018).

———, “Familia humana y fraternidad (política) en la Declaración Universal de Derechos de 1948”, *Daimón. Revista Internacional de Filosofía*, Suplemento 7 (2018).

———, “Fraternidad y mujeres. Fragmento de un ensayo de historia conceptual”, *Estudios de filosofía*, Número 46 (diciembre de 2012).

María Julia BERTOMEU, Antoni DOMÈNECH y Andrés de FRANCISCO: *Republicanismo y democracia*, Miño y Dávila, Madrid, 2005.

Gilles BERTRAND, Catherine BRICE y Gilles MONTÉGRE (directores): *Fraternité. Pour une histoire du concept*, Les Cahiers du Crhipa, Número 20 (2012).

Fina BIRULÉS: *Una herencia sin testamento: Hannah Arendt*, Herder, Barcelona, 2007.

Rafael BISQUERRA ALZINA: *Política y emoción. Aplicaciones de las emociones a la política*, Pirámide, Madrid, 2017.

Louis BLANC: *Histoire de la Révolution française* (Volumen 1), Langlois et Leclercq, París, 1847.

———, *Pages d'histoire de la Révolution de Février*, Société Typographique de Paris, París, 1848.

Louis Auguste BLANQUI: *L'Eternité par les astres*, E. Martinet, París, 1872.

Hans BLUMEMBERG: *Arbeit am Mythos* (1979), Suhrkamp, Frankfurt, 2006.

Remo BODEI: *Geometria delle passioni. Paura, speranza, felicità: filosofia e uso politico*, Feltrinelli, Milán, 1991 [sexta edición, 2000].

Jean BODIN: *Los seis libros de la República* (1576), selección, traducción y estudio preliminar de Pedro Bravo Galán, Tecnos, Madrid, 1985, [cuarta edición, 2006; reimpresión, 2010].

BOECIO: *La consolación de la Filosofía* (ca. 524), introducción, traducción y notas de Pedro Rodríguez Santidrián, Alianza, Madrid, 1999 [segunda edición; primera reimpresión, 2019].

Étienne de la BOÉTIE: *Discurso de la servidumbre voluntaria* (1577), Edición bilingüe (texto francés del manuscrito de Mesmes), estudio preliminar, versión española y notas de José de la Colina, Tecnos, Madrid, 2010 [primera reimpresión, 2018].

Jorge Luis BORGES: *El informe de Brodie* (1970), revisión de Jorge García, Destino, Barcelona, 2006.

———, *Otras inquisiciones* (1952), nota de Jorge García López, Destino, Madrid, 2007.

———, *Poesía completa*, edición de Sara Luis del Carril, Destino, Barcelona, 2009.

Eugene N. BORZA: *In the Shadow of Olympus. The Emergence of Macedon*, Princeton University Press, Princeton, 1990.

Bernard BOURGEOIS: *La pensée politique de Hegel*, Presses Universitaires de France, París, 1969 [segunda edición, 1992].

León BOURGEOIS: *Solidarité*, Armand Colin et Cie, París, 1896.

Bernard BRADY: *Christian love. How Christians through the Ages have understood Love*, Georgetown University Press, Washington, 2003.

Rémi BRAGUE: *La ley de Dios: historia filosófica de una alianza* (2008), traducción de José Antonio Millán Alba, Encuentro, Madrid, 2011.

Bertolt BRECHT: *Más de cien poemas*, Edición bilingüe, selección y epílogo de Siegfried Unseld con traducción de Vicente Flores, Jesús Muñárriz y Jenaro Talens, Hiperión, Madrid, 1998 [segunda edición, 2001].

Máximo BRIOSO SÁNCHEZ y Antonio VILLARRUBIA MEDINA (editores): *Consideraciones en torno al amor en la literatura de la Grecia antigua*, Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, Sevilla, 2000.

Hermann BROCH: *En mitad de la vida. Poesía completa*, Edición bilingüe, prólogo de Clara Janés, traducción y epílogo de Montserrat Armas y Rafael José Díaz, Igitur, Tarragona, 2007.

———, *Der Tod des Vergil* (1945), Suhrkamp, Fráncfort, 1958.

Joseph BRODSKY: *Less Than One. Selected Essays* (1986), Penguin, Londres, 2011.

Giordano BRUNO: *Gli eroici furori* (1585), G. Daelli, Milán, 1864.

Thomas BROWNE: *The Works of Sir Thomas Browne* (Volume II), edición de Simon Wilkins, George Bell and sons, Londres, 1888.

———, *The Works of Sir Thomas Browne* (Volume IV), edición de Simon Wilkins, Henry G. Bohn, Londres, 1846.

Martin BUBER: *Diálogo y otros escritos*, traducción de César Moreno Vázquez, Riopiedras, Barcelona, 1997.

———, *Yo y tú* (1923), traducción de Carlos Díaz Hernández, Herder, Barcelona, 2017.

Esteban BUCH: *La novena de Beethoven. Historia política del himno europeo* (1999), traducción de Juan Gabriel López Guix, Acantilado, Barcelona, 2001.

Mario BUNGE y Carlos GABETTA (compiladores): *¿Tiene porvenir el socialismo?*, Gedisa, Barcelona, 2015.

Miguel Ángel BUONARROTI: *Sonetos completos*, Edición bilingüe, traducción e introducción de Luis Antonio de Villena, Cátedra, Madrid, 1987 [tercera edición, 2011].

Jacob BURCKHARDT: *Griechische Kulturgeschichte* (Ester Band) (1902), W. Spemann, Berlín y Stuttgart, 1908 [quinta edición].

———, *Historische Fragmente* (1865-1885), edición de Emil Dürr y prólogo de Werner Kaegi, K. F. Koehler Verlag, Stuttgart, 1942 [1957].

Edmund BURKE: *Reflections on the Revolution in France* (1790), edición de Frank M. Turner y ensayo de Darrin M. McMahon *et alii*, Yale University Press, Nueva York, 2003.

Robert BURTON: *The Anatomy of Melancholy* (1621), New Edition, E. Claxton & Company, Filadelfia, 1883.

Étienne CABET: *Voyage en Icarie* (1840), E. B. Delanchy, París, 1846 [cuarta edición].

Massimo CACCIARI: *Icone della legge* (1985), Adelphi, Milán, 2002.

Jean CALVIN: *Institution de la religion chrétienne* (Tome premier) (1560), Librairie de Ch. Meyrueis et Compagnie, París, 1859.

———, *Institution de la religion chrétienne* (Tome second) (1560), Librairie de Ch. Meyrueis et Compagnie, París, 1859.

———, *Textos políticos*, edición, traducción y estudio preliminar de Marta García-Alonso, Tecnos, Madrid, 2016.

Luís de CAMÕES: *Sonetos de Camões. Sonetos, Redondilhas e Gêneros Maiores*, selección, presentación y notas de Izeti Fragata Torralvo y Carlos Cortez Minchillo, ilustraciones de Helio Cabral, Ateliê, Cotia, 2001 [segunda edición].

Antonio CAMPILLO: *El concepto de amor en Arendt*, Abada, Madrid, 2019.

Victòria CAMPS: “La fraternidad, condición de la justicia”, *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, Suplemento 7 (2018).

———, *El gobierno de las emociones*, Herder, Barcelona, 2011.

Albert CAMUS: *La chute*, Gallimard, París, 1956.

———, *Discours de Suède*, posfacio de Carl Gustaf Bjurström, Gallimard, París, 1958 [2012].

———, *L'exil et le royaume*, Gallimard, París, 1957.

———, *L'homme révolté* (1951), Gallimard, París, 2000.

Margaret CANOVAN: *Hannah Arendt. A Reinterpretation of her Political Thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992 [primera reimpresión, 1995].

Eva CANTARELLA: *Según natura: la bisexualidad en el mundo antiguo* (1988), traducción de María del Mar Llinares García, Akal, Madrid, 1991.

Cornelius CASTORIADIS: *Lo que hace a Grecia 1: de Homero a Heráclito. Seminarios 1982-1983. La creación humana II*, prefacio y notas de Enrique Escobar, Myrto Gondicas y Pascal Vernay, traducción de Sandra Garzonio, revisión de Hernán Martignone, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2006.

———, *La ciudad y las leyes. Lo que hace a Grecia 2. Seminarios 1983-1984. La creación humana III*, precedido de “Castoriadis y el legado griego” de Philippe Raynaud, prefacio y notas de Enrique Escobar, Myrto Gondicas y Pascal Vernay, traducción de Horacio Pons, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2012.

Paul CELAN: *Obras completas*, Edición bilingüe, prólogo de Carlos Ortega y traducción de José Luis Reina Palazón, Trotta, Madrid, 1999 [séptima edición, 2013; primera reimpresión, 2016].

———, *Los poemas rumanos*, Edición bilingüe, traducción, introducción y anexos de Víctor Ivanovici, Prensas Universitarias de Zaragoza, Zaragoza, 2005.

Louis-Ferdinand CÉLINE: *Voyage au bout de la nuit* (1932), Gallimard, París, 1952 [1993].

Miguel de CERVANTES: *Don Quijote de La Mancha* (Volumen 1) (1605 y 1615), edición del Instituto Cervantes dirigida por Francisco Rico con la colaboración de Joaquín Forradellas, estudio preliminar de Fernando Lázaro Carreter, Galaxia Gutenberg y Círculo de Lectores, Barcelona, 2004.

Aimé CÉSAIRE: *Discurso sobre el colonialismo* (1955), traducción de Beñat Baltza Álvarez, Juan María Madariaga y Mara Viveros Vigoya, Akal, Madrid, 2006.

CICERÓN: *De amicitia*, Edición bilingüe, traducción y notas de Valentín García Yebra, Gredos, Madrid, 1981 [segunda edición revisada, reimpresión].

———, *Las leyes*, traducción, introducción y notas de Carmen Teresa Pavón de Acuña, revisión de Jesús Aspa Cereza, Gredos, Madrid, 2009.

Emil M. CIORAN: *Breviario de los vencidos* (1944), traducción de Joaquín Garrigós, Tusquets, Barcelona, 1998 [segunda edición, 2001].

———, *En las cimas de la desesperación* (1934), traducción de Rafael Panizo, Tusquets, Barcelona, 2009 [segunda edición, 2012].

Çiğdem ÇIDAM: “A politics of love? Antonio Negri on revolution and democracy”, *Contemporary Political Theory*, Volumen 12, 1 (2013).

Augustin CHALLAMEL y Wilhelm TÉNINT: *Les Français sous la Révolution*, Challamel Éditeur, París, 1843.

René CHAR: *Poesía esencial: Furor y misterio. Los matinales. Aromas cazadores*, Edición bilingüe, traducción, prólogo y notas de Jorge Riechmann, Galaxia Gutenberg y Círculo de Lectores, Barcelona, 2005.

François-René de CHATEAUBRIAND: *Le génie du christianisme* (1802), Alfred Mame et Fils, Tours, 1868.

Gilbert K. CHESTERTON: *Heretics* (1905), prefacio del editor sin autoría, Hendrickson Publishers, Peabody, 2007.

———, *Varied Types* (1902), Dodd, Mead and Co., Nueva York, 1915.

Eduardo CHILLIDA: *Escritos*, edición, selección y coordinación de Nacho Fernández, La Fábrica, Madrid, 2005.



Giorgio COLLI: *La sabiduría griega II. Epiménides, Ferecides, Tales, Anaximandro, Anaxímanes, Onomácrato* (1978), traducción de Dionisio Mínguez, Trotta, Madrid, 2008.

André COMTE-SPONVILLE: *Ni el sexo ni la muerte. Tres ensayos sobre el amor y la sexualidad*, traducción de Alicia Capel Tatjer, Paidós, Barcelona, 2012.

——, *Pequeño tratado de las grandes virtudes* (1995), traducción de Mercedes Corral y Berta Corral, Paidós, Barcelona, 2005.

CONFUCIO: *Los cuatro libros*, traducción, introducción y notas de Joaquín Pérez Arroyo, Paidós, Barcelona, 2002 [segunda impresión, 2015].

Benjamin CONSTANT: *Adolphe* (1816), prefacio de A. J. Pons, G. Decaux, París, 1877.

——, *Œuvres politiques de Benjamin Constant*, introducción, notas e índice de Charles Louandre, Charpentier et Cie, París, 1874.

Joan COROMINAS: *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*, Gredos, Madrid, 1961 [tercera edición muy revisada y mejorada; cuarta reimpresión, 1987].

Manuel CRUZ y Fina BIRULÉS (editores): *En torno a Hannah Arendt*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1994.

Nicolás de CUSA: *La visión de Dios* (1453), traducción e introducción de Ángel Luis González, EUNSA, Pamplona, 2009.

Marcel DAVID: *Fraternité et Révolution française: 1789-1799*, Aubier, París, 1987.

William DAVIES: *Nervous States: Democracy and the Decline of Reason*. W. W. Norton & Company, Nueva York, 2019.

Gilles DELEUZE: *Spinoza. Philosophie pratique*, Les Éditions de Minuit, París, 1981 [2003].

Gilles DELEUZE y Félix GUATTARI: *Kafka. Pour une littérature mineure*, Les Éditions de Minuit, París, 1975.

———, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Les Éditions de Minuit, París, 1991 [2005].

DEMÓSTENES: *Discursos políticos I*, traducción de Antonio López Eire, revisión de Juan Antonio López Férez, Gredos, Madrid, 1980.

———, *Discursos políticos II*, traducción de Antonio López Eire, revisión Juan Antonio López Férez, Gredos, Madrid, 1985.

———, *Discursos políticos III*, traducción de Antonio López Eire, revisión de Juan Antonio López Férez, Gredos, Madrid, 1985.

Jacques DERRIDA: *Politiques de l'amitié. Suivi de L'oreille de Heidegger*, Galilée, París, 1994.

Charles DICKENS: *A Tale of Two Cities* (1859), edición, introducción y notas de Andrew Sanders, Oxford University Press, Nueva York, 1988 [reimpresión, 2008].

———, *Hard Times* (1854), edición, introducción y notas de Paul Schlike, Oxford University Press, Nueva York, 1989 [reimpresión, 2008].

Benjamin DISRAELI: *Sybil; or the Two Nations* (Volumen 1), Henry Colburn Publisher, Londres, 1845.

Tamara DJERMANOVIC: *Dostoyevski. Entre Rusia y Occidente*, Herder, Barcelona, 2006.

Antoni DOMÈNECH: "... y fraternidad", *Isegoría*, Número 7 (1993).

———, "Cristianismo y libertad republicana. Un poco de historia sacra y un poco de historia profana", *La balsa de la Medusa*, Número 51-52 (1999).

———, *De la ética a la política. De la razón erótica a la razón inerte*, prólogo de Jesús Mosterín, Crítica, Barcelona, 1989.

——, *El eclipse de la fraternidad. Una revisión republicana de la tradición socialista*, Crítica, Barcelona, 2004.

——, “La metáfora de la fraternidad republicano-democrática revolucionaria y su legado al socialismo contemporáneo”, *Revista de Estudios Sociales*, Número 46 (agosto de 2013).

——, “Solidaridad”, *Viento Sur*, Número 50 (junio 2000).

John DONNE: *Antología poética*, Edición bilingüe, introducción y traducción de Antonio Rivero Taravillo, Alianza, Madrid, 2017.

Fiódor M. DOSTOIEVSKI: *Cuentos*, edición y traducción de Bela Martinova, Siruela, Madrid, 2007 [2009].

——, *Los demonios* (1872), traducción de Fernando Otero, Alba, Barcelona, 2016.

——, *Diario de un escritor*, traducción, selección, introducción y notas de Víctor Gallego, Alba, Barcelona, 2007.

——, *Los hermanos Karamazov* (1880), traducción y notas de Fernando Otero, Marta Sánchez-Nieves y Marta Rebón, Alba, Barcelona, 2013.

Carl T. DREYER: *Reflexiones sobre mi oficio. Escritos y entrevistas*, traducción de Núria Pujol i Valls, Paidós, Barcelona, 1999.

Jacques DROZ (director): *Historia general del socialismo* (Volumen 1: de los orígenes a 1875) (1972), prólogo de Jacques Droz, traducción de Elvira Méndez, Destino, Barcelona, 1976.

John DUNN (director): *Democracia. El viaje inacabado (508 a. C. – 1993 d. C.)* (1992), traducción de Jordi Fibla, Tusquets, Barcelona, 1995.

Johann P. ECKERMANN: *Conversaciones con Goethe*, edición y traducción de Ana Sala Rose, Acantilado, Barcelona, 2005 [tercera reimpresión, 2010].

Maestro ECKHART: *El fruto de la nada y otros escritos*, edición, traducción e introducción de Amador Vega Esquerri, Alianza, Madrid, 2011.

Thomas S. ELIOT: *Cuatro cuartetos. La roca. Asesinato en la catedral*, Edición bilingüe, introducción, traducción y notas de Andreu Jaume, Lumen, Barcelona, 2016.

Ralph W. EMERSON: *The Complete Essays and Other Writings of Ralph Waldo Emerson*, edición e introducción de Brooks Atkinson, prólogo de Tremaine McDowell, Random House, Nueva York, 1940 [1950].

EPICTETO: *Disertaciones por Arriano*, introducción, traducción y notas de Paloma Ortiz García, revisión de Mercedes López Salvá, Gredos, Madrid, 1993.

EPICURO: *Obras*, estudio preliminar, traducción y notas de Montserrat Jufresa con la colaboración de Montserrat Camps y Francesca Mestre, Tecnos, Madrid, 1991 [quinta edición; reimpresión, 2018].

ERASMO: *Enquiridión. Manual del caballero cristiano* (1503), introducción, traducción y notas de Pedro Rodríguez Santidrián, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1995.

Juan Escoto ERIÚGENA: *Sobre las naturalezas* (Periphyseon), introducción y notas de Lorenzo Velázquez, traducción de Pedro Arias y Lorenzo Velázquez, EUNSA, Navarra, 2007.

ESQUILO: *Tragedias*, introducción de Manuel Fernández Galiano, traducción y notas de Bernardo Perea Morales, revisión de Beatriz Cabellos Álvarez, Gredos, Madrid, 1986.

ESQUINES: *Discursos. Testimonios y cartas*, traducción de José María Lucas de Dios, revisión de Paloma Ortiz García, Gredos, Madrid, 2002.

Josep Maria ESQUIROL: *La penúltima bondad. Ensayo sobre la vida humana*, Acantilado, Barcelona, 2018.

Núria ESTRACH MIRA: “La eficacia política de la fraternidad”, *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, Suplemento 7, (2018).

J. Peter EUBEN (editor): *Greek tragedy and political theory*, University of California Press, Berkeley, 1986.

EURÍPIDES: *Tragedias I. El cíclope. Alceste. Medea. Los heraclidas. Hipólito. Andrómaca. Hécuba*, introducción, traducción y notas de Alberto Medina González y Juan Antonio López Férez, revisión de Luis Alberto de Cuenca y Carlos García Gual, Gredos, Madrid, 1977 [segunda reimpresión, 1991].

———, *Tragedias II. Suplicantes. Heracles. Ion. Las troyanas. Electra. Ifigenia entre los tauros*, introducción, traducción y notas de José Luis Calvo Martínez, revisión de Eduardo Acosta Méndez, Gredos, Madrid, 1978 [primera reimpresión, 1985].

———, *Tragedias III. Helena. Fenicias. Orestes. Ifigenia en Áulide. Bacantes. Reso*, introducción, traducción y notas de Carlos García Gual y Luis Alberto de Cuenca y Prado, revisión de Alfonso Martínez Díez, Gredos, Madrid, 1979.

William FAULKNER: *Early Prose and Poetry*, edición de Carve Collins, Little Brown & Company, Boston, 1962.

Silvia FEDERICI: *Caliban and the Witch. Women, the Body and Primitive Accumulation*, Autonomedia, Brooklyn, 2004 [tercera reimpresión, 2009].

Manuel FERNÁNDEZ-GALIANO, José SÁNCHEZ LASSO DE LA VEGA y Francisco RODRÍGUEZ ADRADOS: *El descubrimiento del amor en Grecia*, Coloquio, Madrid, 1985.

Verónica FERNÁNDEZ GARCÍA: “Nacer de hombre nacer de mujer, los nacimientos partenogénicos de las generaciones anteriores a los dioses olímpicos”, *Foro de Educación*, Número 11 (2009).

Daniel FERNÁNDEZ LÓPEZ: “El concepto de amor en Hannah Arendt”, *Foro Interno. Anuario de Teoría política*, Volumen 16 (2016).

Ludwig FEUERBACH: *La esencia del cristianismo* (1841), introducción de Manuel Cabada Castro y traducción de José L. Iglesias, Consejería de Educación y Cultura y Trotta, Madrid, 1995.

Robert FILMER: *Patriarcha and Other Writings*, edición de Johann B. Sommerville, Cambridge University Press, Cambridge, 1991.

Robert FINLAY: “Patroklos, Achilleus, and Peleus: Fathers and Sons in the Iliad”, *The Classical World*, Volumen 3, Número 5 (febrero de 1980).

Simona FORTI: *Vida de espíritu y tiempo de polis. Hannah Arendt entre filosofía y política*, prólogo de Fina Birulés, traducción de Irene Romera Pintor y Miguel Ángel Vega Cernuda, Cátedra, Madrid, 2001.

Michel FOUCAULT: *Dits et écrits 1954-1988* (IV: 1980-1988), edición dirigida por Daniel Defert y François Ewald con la colaboración de Jacques Lagrange, Gallimard, París, 1994.

Guillermo FRAILE: “Ser, saber y virtud en Platón”, *Salmanticensis*, Volumen 3, Fascículo 1 (1956).

Sigmund FREUD: *El malestar en la cultura* (1930), introducción de Carlos Gómez Sánchez, traducción de Ramón Rey Ardid y Luis López Ballesteros y de Torres, Alianza, Madrid, 1970 [tercera edición, 2010; primera reimpresión, 2011].

Erich FROMM: *Y seréis como dioses* (1966), traducción de Ramón Alcalde, Paidós, Barcelona, 1981 [segunda reimpresión, 1985].

Hans-Gadamer GADAMER: *Acotaciones hermenéuticas* (2000), traducción de Ana Agud y Rafael de Agapito, Trotta, Madrid, 2002.

Julián GALLEGO: “‘Siempre es la pesadilla’. Las reformas de Efiates y el derrotero de la democracia radical ateniense”, *Dialéctica histórica y compromiso social*, Volumen 1 (2010).

Marina GARCÉS: *Ciudad Princesa*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2018.

———, *En las prisiones de lo posible*, Edicions Bellaterra, Barcelona, 2002.

———, *Filosofía inacabada*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2015 [quinta edición, 2018].

———, *Fuera de clase. Textos de filosofía de guerrilla*, traducción de Patricia Valero Mous, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2016 [cuarta edición, 2018].

———, *Nueva ilustración radical*, Anagrama, Barcelona, 2017 [sexta edición, 2019].

———, *Un mundo común*, Edicions Bellaterra, Barcelona, 2013.

Carlos GARCÍA GUAL: *Diccionario de mitos*, Siglo XXI, Madrid, 2003.

———, *Los Siete Sabios (y tres más)*, Alianza, Madrid, 1989 [tercera edición, 2018].

Florence GAUTHIER: “Critique du concept de ‘révolution bourgeoise’ appliqué aux Révolutions des droits de l’homme et du citoyen du XVIIIe siècle”, *Raison Présent*, Número 123 (1997).

Stefan GEORGE: *Poesía completa*, Edición bilingüe, traducción e introducción de José Luis Reina Palazón, Orense, Linteo, 2015.

Héctor GHIRETTI: “El término olvidado de la trilogía revolucionaria: la fraternidad como ideal político”, *Anuario filosófico*, Número XXVI/1 (2003).

André GIDE: *Diarios*, selección, traducción y prólogo de Laura Freixas, Alba, Barcelona, 2013.

William GODWIN: *An Enquiry Concerning Political Justice*, G. G. J. y J. Robinson, Londres, 1793.

Johann Wolfgang von GOETHE: *Las desventuras del joven Werther* (1774), edición, introducción y traducción de Manuel José González, Cátedra, Madrid, 2000 [duodécima edición].

———, *Fausto* (1831), Edición bilingüe, introducción, traducción y notas de Helena Cortés Gabaudán, Abada, Madrid, 2010.

———, *Poemas del amor y del conocimiento*, Edición bilingüe, selección y prólogo de Enrique Baltanás, Renacimiento, Sevilla, 2006.

Jesús GONZÁLEZ AMUCHASTEGUI: “Libertad, igualdad, fraternidad en el socialismo jacobino francés (1830-1848)”, *Anuario de filosofía del derecho*, Número 6 (1989).

———, *Louis Blanc y los orígenes del socialismo democrático*, Siglo XXI, Madrid, 1984.

Maxim GORKI: *Recuerdos de Tolstói, Chéjov y Andreiev* (1927), traducción de Yulia Dobrovolskaia y José María Muñoz, NorteSur, Barcelona, 2009.

Baltasar GRACIÁN: *Oráculo manual y arte de prudencia* (1647), edición e introducción de Emilio Blanco, Cátedra, Madrid, 1995, [duodécima edición, 2018].

John GRAY: *Liberalism*, Open University Press, Buckingham, 1995 [segunda edición revisada].

Ellen GREENE (editora): *Reading Sappho: contemporary approaches*, University of California Press, Berkeley, 1996.



Vasili S. GROSSMAN: *Todo fluye* (1961), traducción de Marta Rebón, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2008.

———, *Vida y destino* (1960), traducción de Marta Rebón, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2007 [décima edición, 2013].

Julio César GUANCHE: “Memoria, ideario y práctica de la democracia. Entrevista con Antoni Domènech”, *Temas*, Número 71 (julio-septiembre de 2012).

W. K. C. GUTHRIE: *A History of Greek Philosophy* (Volume 3, Part 1: The Sophist), Cambridge University Press, Londres, Nueva York y Melbourne, 1969 [reimpresión, 1977].

Antoni GUTIÉRREZ-RUBÍ: *Gestionar las emociones políticas*, Gedisa, Barcelona, 2019.

Jean Marie GUYAU: *Esbozo de una moral sin obligación ni sanción* (1885), presentación y traducción de Jordi Riba, Descontrol, Barcelona, 2016.

Alexander HAMILTON, James MADISON y John JAY: *The Federalist Papers*, edición, introducción y notas de Lawrence Goldman, Oxford University Press, Nueva York, 2008.

Byung-Chul HAN: *La agonía del Eros* (2012), traducción de Raúl Gabás y Antoni Martínez Riu, Herder, Barcelona, 2014.

———, *La expulsión de lo distinto* (2016), traducción de Alberto Ciria, Herder, Barcelona, 2017.

Morgens Herman HANSEN: *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes. Structure, Principles, and Ideology*, traducción de John Anthony Crook, University of Oklahoma Press, Norman, 1999.

Michael HARDT: “The Procedures of Love / Die Verfahren der Liebe”, en *100 Notes – 100 Thoughts / 100 Notizen – 100 Gedanken*, Número 68 (2012).

Michael HARDT y Antonio NEGRI: *Assembly*, Oxford University Press, Nueva York, 2017.

———, *Commonwealth*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, 2009.

———, *Declaration*, Argo-Navis, Nueva York, 2012.

———, *Empire*, Harvard University Press, Cambridge y Londres, 2000.

———, *Labor of Dionysus. A Critique of the State-Form*, ed. de Sandra Buckley, Brian Massumi y Michael Hardt, University of Minnesota Press, Minneapolis y Londres, 1994 [segunda reimpresión, 2003].

———, *Multitude. War and Democracy in the Age of Empire*, Penguin Press, Nueva York, 2004.

James HARRINGTON: *La República de Oceana y Un Sistema de Política*, edición, traducción y notas de Andrés de Francisco, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2013.

Nathaniel HAWTHORNE: *Musgos de una vieja casa parroquial* (1846), traducción de Marcelo Cohen, Acantilado, Barcelona, 2009.

Derek HEATER: *Ciudadanía: una breve historia* (2000), traducción de Jorge Braga Riera, Alianza, Madrid, 2007.

León HEBREO: *Diálogos de amor* (1535), introducción y notas de Andrés Soria Olmedo, traducción de David Romano, Tecnos, Madrid, 2002 [segunda edición].

Georg Wilhelm Friedrich HEGEL: *Fenomenología del espíritu* (1807), Edición bilingüe, introducción, traducción y notas de Antonio Gómez Ramos, Abada y Universidad Autónoma de Madrid Ediciones, Madrid, 2010.

———, *Werke I. Frühe Schriften*, edición de Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel, Suhrkamp, Fráncfort, 1986.

———, *Werke 7. Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, edición de Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel, Suhrkamp, Fráncfort, 1986.

Martin HEIDEGGER: *Gesamtausgabe II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944* (Band 27: Einleitung in die Philosophie), edición de Otto Saame e Ina Saame-Speidel, Vittorio Klostermann, Fráncfort, 1996 [edición revisada, 2001].

HELVÉTIUS: *Del espíritu* (1758), edición, traducción y epílogo de José Manuel Barbudo, Laetoli, Pamplona, 2012.

HERÓDOTO: *Historia. Libros I-II*, introducción de Francisco Rodríguez Adrados, traducción y notas de Carlos Schrader, revisión de Montserrat Jufresa Muñoz, Gredos, Madrid, 1977 [quinta reimpresión, 2008].

———, *Historia. Libros V-VI*, traducción y notas de Carlos Schrader, revisión de María Emilia Martínez-Fresneda, Gredos, Madrid, 1981 [tercera reimpresión, 2008].

———, *Historia. Libro VII*, traducción y notas de Carlos Schrader, revisión de Beatriz Cabellos Álvarez, Gredos, Madrid, 1985 [tercera reimpresión, 2008].

Carlos Miguel HERRERA: “El concepto de solidaridad y sus problemas político-constitucionales. Una perspectiva iusfilosófica”, *Revista de Estudios Sociales*, Número 46: Solidaridad en perspectiva filosófica (mayo de 2013).

HESÍODO: *Obras y fragmentos*, traducción de Aurelio Pérez Jiménez y Alfonso Martínez Díez, revisión de Luis Alberto de Cuenca y Prado, Gredos, Madrid, 1978.

Thomas HOBBS: *De cive (Del ciudadano)* (1642), estudio preliminar de Richard Tuck y traducción de Andrée Catrysse, Tecnos, Madrid, 2014.

———, *Leviathan* (1651), edición, traducción y notas de John C. A. Gaskin, Oxford University Press, Nueva York, 1996 [segunda reimpresión, 1998].

Eric HOBSBAWM: *The Age of Capital. 1848-1875*, Abacus, Londres, 1975.

Hugo von HOFMANNSTHAL: *Poesía lírica, seguida de Carta de Lord Chandlos*, Edición bilingüe, prólogo de Ricardo Cano Gaviria, traducción de Olivier Giménez López y epílogo de Hermann Broch, Igitur, Tarragona, 2002.

HOLBACH: *Le christianisme dévoilé, ou examen des principes et des effets de la religion chrétienne*, Nancy y Leclerc, Londres, 1756.

Friedrich HÖLDERLIN: *Empédocles*, Edición bilingüe, presentación, traducción y notas de Anacleto Ferrer, prólogo de Michael Knaupp, Hiperión, Madrid, 1997.

———, *Hiperión, o el eremita en Grecia* (1797), traducción y prólogo de Jesús Munárriz, Hiperión, Madrid, 1976 [vigésimo novena edición, 2014].

———, *Odas*, Edición bilingüe, traducción y notas de Txaro Sontoro, texto de Virginia Euri Careaga y nota introductoria de Anacleto Ferrer, Hiperión, Madrid, 1999 [tercera edición, 2014].

———, *Poemas*, Edición bilingüe, introducción y versión de Luis Cernuda, Visor, Madrid, 1996.

———, *Poemas*, Edición bilingüe, prólogo de Félix de Azúa y traducción de Eduardo Gil Bera, Lumen, Barcelona, 2012.

———, *Poemas de la locura (precedidos de algunos testimonios de sus contemporáneos sobre los «años oscuros» del poeta)*, Edición bilingüe, traducción de Txaro Santoro y José María Álvarez, Hiperión, Madrid, 1978 [decimotercera edición, 2014].

HOMERO: *Iliada*, traducción, prólogo y notas de Emilio Crespo Güemes, revisión de Carlos García Gual, Gredos, Madrid, 1991.

———, *Odisea*, introducción de Manuel Fernández-Galiano, traducción de José Manuel Pabón, revisión de Manuel Fernández-Galiano, Gredos, Madrid, 1982 [quinta reimpresión].

Victor HUGO: *Les Misérables I* (1862), edición, introducción y notas de Yves Gohin, Gallimard, París, 1973 [1995].

———, *Les Misérables II*, edición, introducción y notas de Yves Gohin, Gallimard, París, 1973 [1995].

David HUME: *An Enquiry Concerning the Principles of Morals* (1751), edición e introducción de Jerome B. Schneewind, Hackett, Indiana, 1983.

Aldous HUXLEY: *La situación humana. Conferencias en la Universidad de California*, traducción de Antonio López, Página Indómita, Barcelona, 2018.

Jesús IBÁÑEZ: *A contracorriente*, introducción de Alfonso Ortí, Fundamentos, Madrid, 1997.

Daniel INNERARITY: “El amor en torno a 1800: la crítica de Hegel a la concepción ilustrada y romántica del amor”, *Thémata. Revista de filosofía*, Número 7 (1990).

ISÓCRATES: *Discursos I*, introducción, traducción y notas de Juan Manuel Guzmán Hermida, revisión de Mercedes López Salvá, Gredos, Madrid, 1979.

———, *Discursos II*, traducción, introducción y notas de Juan Manuel Guzmán Hermida, revisión de Mercedes López Salvá, Madrid, Gredos, 1980.

Jens Peter JACOBSEN: *Niels Lyhne* (1880), traducción de Ana Sofía Pascual, Acantilado, Barcelona, 2003.

Werner JAEGER: *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen* (1947), Walter de Gruyter, Berlín y Nueva York, 1973.

JÁMBLICO: *Vida pitagórica. Protéptico*, introducción, traducción y notas de Miguel Periago Lorente, revisión de Jorge Cano Cuenca, Gredos, Madrid, 2003.

C. L. R. JAMES: *The Black Jacobins. Toussaint L'Ouverture and the San Domingo Revolution* (1938), Second Edition Revised, Vintage Books, Nueva York, 1989.

Henry JAMES: *The Golden Bowl* (1904), Methuen & Co, Londres, 1905.

Karl JASPERS: *Los grandes filósofos. Los hombres decisivos: Sócrates, Confucio, Buda, Jesús* (1957), traducción de Pablo Simón, Tecnos, Madrid, 1993 [segunda edición, 1996; reimpresión, 2002].

———, *Kleine Schule des philosophischen Denkens*, R. Piper & Co., Munich, 1965 [1974].

Thomas JEFFERSON: *An Essay towards Facilitating Instruction in the Anglo-Saxon and Modern Dialects of the English Language* (1798), John F. Trow, Nueva York, 1951.

———, *Political Writings*, edición Joyce Appleby y Terence Ball, Cambridge University Press, Cambridge, 1999.

JENOFONTE: *Helénicas*, introducción, traducción y notas de Orlando Guntiñas Tuñón, revisión de Antonio Guzmán Guerra, Gredos, Madrid, 1977 [primera reimpresión, 1985].

———, *Recuerdos de Sócrates. Económico. Banquete. Apología de Sócrates*, introducción, traducción y notas de Juan Zaragoza, revisión de Manuel Serrano Sordo, Gredos, Madrid, 1993.

JENOFONTE: *Obras menores: Hierón. Agesilao. La república de los lacedemonios. Los ingresos públicos. El jefe de la caballería. De la equitación. De la caza* y PSEUDO JENOFONTE: *La república de los atenienses*, introducción, traducción y notas de Orlando Guntiñas Tuñón, revisión de Aurelio Pérez Jiménez y Juan Antonio López Férez, Gredos, Madrid, 1984.

Melchor Gaspar de JOVELLANOS: *Colección de varias obras en prosa y verso* (Tomo III), D. León Amarita, Madrid, 1931.

SAN JUAN DE LA CRUZ: *Obras completas*, edición e introducción general de Maximiliano Herráiz, Sígueme, Salamanca, 2007 [cuarta edición].

Ernst JÜNGER: *Der Waldgang*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1951 [undécima edición, 2001].

Franz KAFKA: *Gesammelte Werke. Beschreibung eines Kampfes. Novellen, Skizzen, Aphorismen aus dem Nachlaß*, edición de Max Brod, Fischer, Fráncfort, 1976.

———, *Gesammelte Werke. Erzählungen*, edición de Max Brod, Fischer, Fráncfort, 1976.

———, *Gesammelte Werke. Hochzeits-vorbereitungen auf dem Lande und andere Prosa aus dem Nachlaß*, edición de Max Brod, Fischer, Fráncfort, 1976.

Immanuel KANT: *Kant II*, estudio introductorio de Maximiliano Hernández, traducción de Roberto Rodríguez Aramayo, Gredos, Madrid, 2010.

———, *Metafísica de las costumbres* (1797), estudio preliminar de Adela Cortina, traducción de Adela Cortina y Jesús Conill, Tecnos, Madrid, 2005 [cuarta edición, 2018].

John KEATS: *Odas y sonetos*, Edición bilingüe, traducción, introducción, y notas de Alejandro Valero, Hiperión, Madrid, 1995 [sexta edición, 2014].

Tomás de KEMPIS: *La imitación de Cristo* (1441), traducción y prólogo de Agustín Magaña, Herder, Barcelona, 2017 [segunda edición].

Søren KIERKEGAARD: *Las obras del amor. Meditaciones cristianas en forma de discursos* (1847), presentación de Miguel García-Baró, traducción de Demetrio Gutiérrez Rivero, revisión de Victoria Alonso, Sígueme, Salamanca, 2006.

Martin L. KING: *“I Have a Dream”. A 50th Years Testament to the March that Changed America*, Pearson Education, New Jersey, 2014.

Alexandre KOJÈVE: *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la Phénoménologie de l'Esprit professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes Études réunies et publiées par Raymond Queneau*, Gallimard, Paris, 1947 [1968].

David KONSTAN: *Friendship in the Classical World*, Cambridge University Press, Crambridge, 1997.

———, *The emotions of the ancient Greeks. Studies in Aristotle and Classical Literature*, University of Toronto Press, Toronto, 2007.

Reinhart KOSELLECK: *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten* (1979), Suhrkamp, Fráncfort, 1989 [1995].

Alexander KOYRÉ: *From the Closed World to the Infinite Universe*, The John Hopkins Press, Baltimore, 1957.

Piotr A. KROPOTKIN: *Anarco-comunismo: sus fundamentos y principios* (1920), traducción, introducción y notas sin autoría, LaMalatesta y Tierra de Fuego, Madrid y Tenerife, 2010.

Sigismund KRZYZANOWSKI: *Biografía de una idea y otros relatos*, traducción de Marta Sánchez-Nieves, Ediciones del Subsuelo, Barcelona, 2019.

Georges LABICA: *Robespierre. Una política de la filosofía* (1990), traducción de Joan Tafalla, El Viejo Topo, Barcelona, 2005.

Diógenes LAERCIO: *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, traducción, introducción y notas de Carlos García Gual, Alianza, Madrid, 2007 [segunda edición, 2013].

Paul LAFARGUE: *Le Droit à la paresse. Réfutation du droit au travail de 1848* (1880), presentación de Maurice Dommanget, François Maspero, París, 1969.

Alphonse de LAMARTINE: *Histoire de la Révolution de 1848* (Volumen 1), Perrotin, París, 1849.



Félicité R. de LAMMENAIS: *Paroles d'un croyant*, C. J. de Mat, Bruselas, 1834.

Alí LARA y Giazú ENCISO DOMÍNGUEZ: “El giro afectivo”, *Athenea Digital*, Número 13 (noviembre de 2013).

Maite LARRAURI-MAX: *La amistad según Epicuro*, Tándem, Valencia, 2007.

Frédéric LENOIR: *Sócrates, Jesús, Buda: tres maestros de vida* (2009), traducción de Christina Moreira Vázquez y Victorino Pérez Prieto, PPC, Madrid, 2013.

André LÉO: *La guerra social* (1871), edición de Paula Monteiro con traducción de Transversales, Virus, Barcelona, 2016.

Giacomo LEOPARDI: *Cantos. Pensamientos*, Edición bilingüe, traducción y prólogo de Antonio Colinas, Galaxia Gutenberg y Círculo de Lectores, Barcelona, 2006.

Pierre LEROUX: *Carta a los filósofos, los artistas y los políticos*, prefacio de Horacio Gómez, traducción de Antonia Andrea García y posfacio de Miguel Abensour, Gedisa, Barcelona, 2016.

Albin LESKY: *Historia de la literatura griega I. De los comienzos a la polis griega* (1957), prólogo de Emilio Crespo con traducción de José María Díaz-Regañón y Beatriz Romero, Gredos, Madrid, 2009-2010.

Gotthold E. LESSING: *Nathan der Weise* (1779), Fabula, Hamburgo, 2016.

Emmanuel LÉVINAS: *Difícil libertad. Ensayos sobre el judaísmo* (1976), traducción de Juan Haidar, revisión de Soedade López Campo y Jesús María Ayuso Díez, Caparrós, Madrid, 2004.

———, *Ética e infinito* (1982), traducción de Jesús María Ayuso Díez, Antonio Machado Libros, Madrid, 2008.

———, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité* (1961), Livre de Poche, París, 1990.

J. D. LEWIS: "Isegoria at Athens: When Did It Begin?", *Historia: Zeitschrift Alte Geschichte* 20, Número 2/3 (1971).

Prosper-Olivier LISSAGARAY: *La Comuna de París* (1871), introducción de Francesc Bonamusa y traducción de Ricardo Marín y Daniel Iribar, Txalaparta, Navarra, 2004 [segunda edición, 2007].

LISIAS: *Discursos* (Volumen 1), traducción de José Luis Calvo Martínez, revisión de Juan Pedro Oliver Segura, Gredos, Madrid, 1988.

Emmánuel LIZCANO: *Metáforas que nos piensan. Sobre ciencia, democracia y otras poderosas ficciones*, prólogo de Santiago Alba Rico, Bajo Cero y Traficantes de Sueños, Madrid, 2006.

Emilio LLEDÓ: *El epicureísmo: una sabiduría del cuerpo, del gozo y de la amistad*, Taurus, Madrid, 2003.

———, *La memoria del Logos. Estudios sobre el diálogo platónico*, Taurus, Madrid, 1984.

Ramón LLULL: *Libro del amigo y del amado*, prólogo de Luis Antonio de Villena y traducción anónima de 1749 actualizada, La Esfera de los Libros, Madrid, 2012.

John LOCKE: *Political Essays*, edición de Mark Goldie, Cambridge University Press, Cambridge, 1997 [cuarta reimpresión, 2004].

———, *Two Treatises of Government* (ca. 1689), edición, introducción y notas de Peter Laslett, Cambridge University Press, Cambridge, 1960 [reimpresión, 2017].

———, *The Works of John Locke in Nine Volumes* (Volumen 6), C. y J. Rivington, Londres, 1824 [duodécima edición].

Javier LÓPEZ ALÓS: *Crítica de la razón precaria. La vida intelectual ante la obligación de lo extraordinario*, Catarata, Madrid, 2019.

Santiago LÓPEZ PETIT: *Amar y pensar. El odio del querer vivir*, Edicions Bellaterra, Barcelona, 2005.

———, *La movilización global. Breve tratado para atacar la realidad*, Traficantes de Sueños, Madrid, 2009.

Frédéric LORDON: *Les affects de la politique*, Seuil, París, 2016.

———, *La société des affects: pour un structuralisme des passions*, Seuil, París, 2013.

Ignacio de LOYOLA: *Ejercicios espirituales* (1548), introducción, texto, notas y vocabulario de Cándido de Dalmases, Sal Terrae, Bilbao, 1985 [cuarta edición].

Paul W. LUDWIG: *Eros and Polis. Desire and Community in Greek Political Theory*, Cambridge University Press, Nueva York, 2002.

FRAY LUIS DE LEÓN: *Poesía*, edición, introducción y notas de Juan Francisco Alcina, Cátedra, Barcelona, 1986 [décimosexta edición, 2018].

Martín LUTERO: *Escritos políticos*, estudio preliminar y traducción de Joaquín Abellán, Tecnos, Madrid, 1986 [tercera edición, 2008; reimpresión, 2017].

Rosa LUXEMBURGO: *Escritos sobre arte y literatura*, selección y epílogo de Marlem M. Kolarov con traducción de Olga Sánchez Guevara, Arte y literatura, La Habana, 1981.

Lei MA: “The Comparison of Confucian Benevolence and Christian Love”, *Studies in Literature and Language*, Volumen 9, Número 1 (2014).

Diarmaid MACCULLOCH: *Historia de la Cristiandad* (2009), traducción de Ricardo García Pérez, revisión de Fernando Bermejo Rubio, Debate, Barcelona, 2012.

Antonio MACHADO: *Juan de Mairena I* (1936), edición, introducción y notas de Antonio Fernández, Cátedra, Madrid, 1986 [novena edición, 2015].

Alasdair MACINTYRE: *After Virtue. A Study in Moral Theory*, University of Notre Dame Press, Indiana, 1981 [tercera edición, 2007].

Thomas MANN: *Consideraciones de un apolítico* (1918), traducción de León Mames, introducción de Fernando Bayón y epílogo de Georg Lukács, Capitán Swing, Madrid, 2011.

———, *Cuentos completos*, traducción de Nicanor Ancochea *et alii* y prólogo de Marisa Siguán, Edhasa, Barcelona, 2010.

———, *Fiorenza* (1906), S. Fischer, Berlín, 1913.

———, *Der Zauberberg* (1924), epílogo de Hugh Ridley y Jochen Vogt, Fischer, Fráncfort, 2008 [tercera edición, 2010].

Nicolás MAQUIAVELO: *Maquiavelo*, estudio introductorio de Juan Manuel Forte Monge con traducción de Antonio Hermosa Andújar y Miguel Manuel Saralegui Benito, Gredos, Madrid, 2011.

MARCO AURELIO: *Meditaciones*, introducción y revisión de Carlos García Gual, traducción y notas de Ramón Bach Pellicer, Gredos, Madrid, 1977 [quinta reimpresión].

Juan de MARIANA: *Del rey, y de la institución de la dignidad real* (1599), Imprenta de la Sociedad Literaria y Tipográfica, Madrid, 1845.

Julián MARÍAS: *La perspectiva cristiana*, Alianza, Madrid, 1999 [séptima reimpresión, 2005].

Miguel MARTÍ SÁNCHEZ: “Amistad y reconocimiento. Sobre la *philia* aristotélica. Lo que Aristóteles vio y Hegel pasó por alto”, *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, Volumen XXII, Número 2 (2017).

Rafael MARTÍN RIVERA: “Una breve revisión histórica del *Code Napoléon*: solemne avenencia entre revolución y tradición”, *Derecho Público Iberoamericano*, Número 9 (octubre de 2016).

Marcos MARTÍNEZ HERNÁNDEZ: “Sócrates y el amor según Máximo de Tiro”, *Humanitas*, Volumen LXIV (2012).

Roxana María MARTÍNEZ NIETO: *La aurora del pensamiento griego. Las cosmogonías prefilosóficas de Hesíodo, Alcman, Ferecides, Epiménides, Museo y la Teogonía órfica antigua*, Trotta, Madrid, 2000.

Karl MARX y Friedrich ENGELS: *Werke* (Band 3), edición del Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Dietz, Berlín, 1978.

———, *Werke* (Band 4), edición del Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Dietz, Berlín, 1977.

———, *Werke* (Band 5), edición del Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Dietz, Berlín, 1959.

———, *Werke* (Band 7), edición del Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Dietz, Berlín, 1960.

———, *Werke* (Band 8), edición del Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Dietz, Berlín, 1960.

———, *Werke* (Band 17), edición del Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Dietz, Berlín, 1962.

———, *Werke* (Band 18), edición del Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Dietz, Berlín, 1976.

———, *Werke* (Band 19), edición del Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Dietz, Berlín, 1987.

———, *Werke* (Band 21), edición del Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Dietz, Berlín, 1962.

———, *Werke* (Band 22), edición del Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Dietz, Berlín, 1977.

———, *Werke* (Band 40, Ergänzungsband, Erster Teil), edición del Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Dietz, Berlín, 1968.

Joan MASCARÓ (recopilador): *Upanishads*, Edición bilingüe, versión e introducción de Joan Mascaró, edición de José Manuel Abeleira, Penguin, Barcelona, 2015.

Jean MASSIN y Brigitte MASSIN: “Beethoven y la Revolución francesa”, *Revista de la Universidad Nacional*, Número 12 (1973).

———, *Ludwig van Beethoven* (1955), traducción de Isabel de Asumendi, Turner, Madrid, 2003 [segunda edición, 2011].

Arno J. MAYER: *The Furies: Violence and Terror in the French and Russian Revolutions*, Princeton University Press, Princeton, 2000.

Giuseppe MAZZINI: *Scritti editi ed inediti* (Volumen II), Paolo Galeati, Imola, 1907.

———, *Scritti editi ed inediti* (Volumen XXXVI), Paolo Galeati, Imola, 1922.

Peter MCPHEE: *La Revolución francesa, 1789-1799. Una nueva historia* (2002), traducción de Silvia Furió, Austral, Barcelona, 2003 [cuarta impresión, 2015].

———, *Robespierre. Vida de un revolucionario* (2012), traducción de Ricardo García Pérez, Península, Barcelona, 2013.

Wilson Carey MCWILLIAMS: *The Idea of Fraternity in America*, University of California Press, California, 1974.

Herman MELVILLE: *Billy Budd, Sailor* (1885), edición, traducción y notas de Harrison Hayford y Merton M. Sealts Jr., The University of Chicago Press, Chicago y Londres, 1962.

———, *Redburn. His Frist Voyage* (1849), edición de Harrison Hayford, Hershel Parker y G. Thomas Tanselle, Northwestern University Press y The Newberry Library, Evanston y Chicago, 1969.

John MERRIMAN: *Massacre. The Life and Death of Paris Commune of 1871*, Yale University Press, New Haven y Londres, 2014.

Louise MICHEL: *La Comuna de París: historia y recuerdos* (1898), traducción de LaMalatesta, LaMalatesta, Madrid, 2014.

Jules MICHELET: *Historia de la Revolución francesa* (Volumen 1) (1847), traducción y prólogo de 1898 de Vicente Blasco Ibáñez, actualización, traducción y corrección de Juan Manuel Ibeas, Ikusager, Vitoria-Gasteiz, 2008.

John Stuart MILL: *On Liberty, Utilitarianism and Other Essays*, edición, introducción y notas de Mark Philp y Frederick Rosen, Oxford University Press, Oxford y Nueva York, 1991 [nueva edición, 2015].

———, *Three Essays on Religion: Nature, the Utility of Religion and Theism*, Longsman, Green, Reader, and Dyer, Londres, 1874.

John MILTON: *El Paraíso perdido* (1674), Edición bilingüe, introducción, traducción y notas de Enrique López Castellón, Abada, Madrid, 2005.

Douglas MOGGACH y Gareth Stedman JONES (eds.): *The 1848 Revolutions and European Political Thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 2018.

Miguel de MOLINOS: *Guía espiritual*, Edición facsímil, introducción de Eduardo Ovejero y Maury, Maxtor, Valladolid, 2010.

Michel de MONTAIGNE: *Los ensayos (según la edición de 1595 de Marie de Gournay)*, edición, estudio introductorio y traducción de Jordi Bayod Brau con prólogo de Antoine Compagnon, Acantilado, Barcelona, 2007 [quinta reimpresión, 2011].

MONTESQUIEU: *Del espíritu de las leyes* (1748), prólogo de Enrique Tierno Galván y traducción de Mercedes Blázquez y Pedro de Vega, Tecnos, Madrid, 1986 [sexta edición, 2007; reimpresión, 2018].

Lewis MUMFORD: *The Condition of Man*, Harcourt, Brace and Company, Nueva York, 1944.

Véronique MUNOZ DARDE: *La fraternité: un concept politique? Essai sur une notion de justice politique et sociale* (Tesis doctoral), Institute Universitaire Européen, Florencia, 1994.

Isidoro MUÑOZ VALLE: “Actitud de Sócrates ante la democracia ateniense”, *Revista de estudios políticos*, Número 211 (1977).

NAPOLEÓN: *Máximas y pensamientos* (1841), selección y presentación de Honoré de Balzac, edición de Vicente Campos y trad. de José Luis Gil Aristu, Ariel, Barcelona, 2015.

Isaac NEWTON: *Principios matemáticos de la filosofía natural. 1. Introducción y libro I* (Volumen 1) (1687), introducción, traducción y notas de Eloy Rada, Alianza, Madrid, 1987 [primera reimpresión, 2004].

Friedrich NIETZSCHE: *Fragmentos póstumos (1875-1882)* (Volumen II), edición española dirigida por Diego Sánchez Meca, traducción, introducción y notas de Manuel Barrios y Jaime Aspiunza, Tecnos, Madrid, 2008.

———, *Fragmentos póstumos (1885-1889)* (Volumen IV), edición dirigida por Diego Sánchez Meca, traducción, introducción y notas de Juan Luis Vermal y Joan B. Llinares, Tecnos, Madrid, 2006 [segunda edición, 2008].

———, *Obras completas* (Volumen II: Escritos filológicos), edición dirigida por Diego Sánchez Meca, traducción, introducción y notas de Manuel Barrios *et alii*, Tecnos, Madrid, 2013.



——, *Obras completas* (Volumen III: Obras de madurez I), edición dirigida por Diego Sánchez Meca, traducción, introducción y notas de Jaime Aspiunza *et alii*, Tecnos, Madrid, 2014.

——, *Obras completas* (Volumen IV. Escritos de madurez II y Complementos a la edición), edición dirigida por Diego Sánchez Meca, traducción, introducción y notas de Jaime Aspiunza *et alii*, Tecnos, Madrid, 2016.

NOVALIS: *Heinrich von Ofterdingen* (1800), Sonderausgabe, edición de Karl-Maria Guth, Hofenberg, Berlín, 2016.

——, *Hymnen an die Nacht* (1800), Liwi, Gotinga, 2019.

Martha C. NUSSBAUM: *Love's Knowledge. Essays on Philosophy and Literature*, Oxford University Press, Oxford y Nueva York, 1990 [primera reimpresión, 1992].

——, *The Monarchy of Fear. A Philosopher Looks at our Political Crisis*, Oxford University Press, Oxford, 2018.

——, *Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001 [2003].

——, *Political Emotions. Why Love Matters for Justice*, Harvard University Press, Cambridge y Londres, 2013.

——, *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Updated Edition, Cambridge University Press, Nueva York y Cambridge, 1986 [edición revisada, 2001].

Martha C. NUSSBAUM y Saul LEVMORE: *Aging Thoughtfully. Conversations about Retirement, Romance, Wrinkles, & Regret*, Oxford University Press, Nueva York, 2017.

Anders NYGREN: *Eros y ágape: la noción cristiana del amor y sus transformaciones* (1930-1936), traducción de José A. Bravo, Sagitario, Barcelona, 1969.

Alice ORMISTON: *Love and Politics. Re-interpreting Hegel*, State University of New York Press, Nueva York, 2004.

José ORTEGA Y GASSET: *Obras completas* (Tomo V: 1933-1941), Revista de Occidente, Madrid, 1947 [sexta edición, 1964].

OVIDIO: *Fastos*, introducción, traducción y notas de Bartolomé Segura Ramos, Gredos, Madrid, 2001.

——, *Metamorfosis (Libros I-V)*, traducción, introducción y notas de José Carlos Fernández Corte y Josefa Cantó Llorca, revisión de José Ramón Bravo Díaz, Gredos, Madrid, 2008.

Mona OZOUF y François FURET: *Diccionario de la Revolución francesa* (1988), versión española de Jesús Bravo *et alii*, Alianza, Madrid, 1989.

Marsilio de PADUA: *El defensor de la paz* (1324), estudio preliminar, traducción y notas de Luis Martínez Gómez, Tecnos, Madrid, 1989 [segunda edición, 2009].

Feliciano PÁEZ-CAMINO y Pilar LLORENTE HERRERO: *Los Movimientos Sociales (hasta 1914)*, Akal, Madrid, 1991.

Thomas PAINE: *Rights of Man, Common Sense and Other Political Writings*, edición, introducción y notas de Mark Philp, Oxford University Press, Oxford y Nueva York, 1995 [reimpresión, 2008].

Blaise PASCAL: *Les pensées de Pascal. Reproduites d'après le texte autographe (ca. 1669)*, Edition philosophique et critique, ensayo y notas de Aloïse Guthlin, P. Lethielleux, París, 1896.

José PASCUAL: “Epicuro y Atenas: la creación de una comunidad identitaria distinta de la *pólis*”, *Studia historica. Historia antigua*, Número 29 (2011).

Pier Paolo PASOLINI: *Las cenizas de Gramsci* (1957), Edición bilingüe, traducción y prólogo de Stéphanie Ameri y Juan Carlos Abril, Visor, Madrid, 2009.

———, *Opere di Pier Paolo Pasolini. Scritti corsari*, introducción y nota introductoria de R. Garzanti, Garzanti, Milán, 1977.

Carole PATEMAN: *The Sexual Contract*, Thirtieth Anniversary Edition, Polity Press, 1988 [2018].

Jan PATOČKA: *Libertad y sacrificio*, traducción de Iván Ortega Rodríguez, Sígueme, Salamanca, 2007.

PAUSANIAS: *Descripción de Grecia (Libros VII-X)*, introducción, traducción y notas de María Cruz Herrero Ingelmo, revisión de Francisco Javier Gómez Espelosín, Gredos, Madrid, 2008.

Fernando PESSOA: *Corazón de nadie. Antología poética (1913-1935)*, Edición bilingüe, traducción, selección y prólogo de Ángel Campos Pámpano, Galaxia Gutenberg y Círculo de Lectores, Barcelona, 2013.

———, *Livro do desassossego (1913-1935)*, edición e introducción de Richard Zenith, Assírio & Alvim, Lisboa, 1998.

Christopher PHILLIPS: *Socrates in Love. Philosophy for a Die-Hard Romantic*, W. W. Norton & Company, Nueva York y Londres, 2007.

Antonio PIÑERO (editor y recopilador): *Los apocalipsis. 45 textos apocalípticos judíos, cristianos y gnósticos*, EDAF, Madrid, 2007 [tercera edición].

Gerardo PISARELLO: *Un largo Termidor. Historia y crítica del constitucionalismo antidemocrático*, Centro de Estudios y Difusión del Derecho Constitucional, Quito, 2012.

Donald E. PITZER (editor): *American's Communal Utopias*, The University of North Carolina Press, North Carolina, 1997.

Luigi Franco PIZZOLATO: *La idea de la amistad en la Antigüedad clásica y cristiana* (1993), traducción de José Ramón Monreal, Muchnik, Barcelona, 1996.

PLATÓN: *Diálogos I. Apología, Critón, Eutifrón, Ion, Lisis, Cármides, Hipias Menor, Hipias Mayor, Laques, Protágoras*, introducción de Emilio Lledó, traducción y notas de Julio Calonge Ruiz, Emilio Lledó y Carlos García Gual, revisión de Carlos García Gual y Pedro Bádenas, Gredos, Madrid, 1981 [segunda reimpresión, 1985].

———, *Diálogos II. Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Crátilo*, traducción, introducción y notas de Julio Calonge Ruiz *et alii*, revisión de José Luis Navarro y Carlos García Gual, Gredos, Madrid, 1983 [segunda reimpresión, 1992].

———, *Diálogos III. Fedón, Banquete, Fedro*, traducción, introducción y notas de Carlos García Gual, Marcos Martínez Hernández y Emilio Lledó, revisión de Luis Alberto de Cuenca y Prado, José Luis Navarro y Carlos García Gual, Gredos, Madrid, 1986 [primera reimpresión, 1988].

———, *Diálogos IV. República*, introducción, traducción y notas de Conrado Eggers Lan, revisión de Alberto del Pozo Ortiz, Gredos, Madrid, 1986.

———, *Diálogos V. Parménides, Teeteto, Sofista, Político*, traducción, introducción y notas de María Isabel Santa Cruz, Álvaro Vallejo Campos y Néstor Luis Cordero, revisión de Carlos García Gual y Fernando García Romero, Gredos, Madrid, 1988 [primera reimpresión, 1992].

———, *Diálogos VI. Filebo, Timeo, Critias*, traducción, introducción y notas de María Ángeles Durán y Francisco Lisi, revisión de Mercedes López Salvá y Carlos García Gual, Gredos, Madrid, 1992 [primera reimpresión, 1997].

———, *Diálogos VII. Dudosos. Apócrifos. Cartas*, traducción, introducción y notas de Juan Zaragoza y Pilar Gómez Cardó, revisión de Jaime Curbera, Gredos, Madrid, 1992.

———, *Diálogos VIII. Leyes (libros I-VI)*, traducción de Francisco Lisi, revisión de Alfonso Silván Rodríguez, Gredos, Madrid, 1999.

——, *Diálogos IX. Leyes (libros VII-XII)*, traducción de Francisco Lisi, revisión de Alfonso Silván Rodríguez, Gredos, Madrid, 1999.

PLOTINO: *Enéadas V-VI*, introducción, traducción y notas de Jesús Igal, revisión de Quintín Racionero Carmona, Gredos, Madrid, 1998.

PLUTARCO: *Obras morales y de costumbres* (Moralia, 7), introducción, traducción y notas de Rosa María Aguilar, revisión de Jorge Bergua Cavero, Gredos, Madrid, 1995.

——, *Obras morales y de costumbres* (Moralia, 10), introducción, traducción y notas de Mariano Valverde *et alii*, revisión de Elisa Amalia Nieto Alba, Gredos, Madrid, 2003.

Karl POLANYI: *The Great Transformation. The Political and Economic Origins of Our Time* (1944), prólogo de Joseph E. Stiglitz e introducción de Fred Block, Beacon Press, Boston, 1957 [segunda edición, 2001].

Alexander POPE: *Essay on Man* (1734), edición, introducción y notas de Mark Pattison, Oxford University Press y MacMillan and Co., Oxford y Londres, 1869 [sexta edición, 1881].

PORFIRIO: *Vida de Pitágoras. Argonáuticos órficos. Himnos órficos*, introducción, traducción y notas de Miguel Periago Lorente, revisión de Emilio Fernández-Galiano, Gredos, Madrid, 1987.

Paul B. PRECIADO: *Un apartamento en Urano. Crónicas del cruce*, prólogo de Virgine Desportes, Anagrama, Barcelona, 2019.

PROCLO: *Elementos de teología. Sobre la Providencia, el destino y el mal*, edición y traducción de José Manuel García Valverde, Trotta, Madrid, 2017.

Marcel PROUST: *À la recherche du temps perdu* (Tome II: *À l'ombre des jeunes filles en fleurs*) (1918), Gallimard, París, 1920.

PRUDENCIO: *Obras II*, traducción y notas de Luis Rivero García, revisión de Ana Pérez Vega, Gredos, Madrid, 1997.

Ángel PUYOL: *El derecho a la fraternidad*, Catarata, Barcelona, 2017.

———, “Libertad, igualdad, ¿y fraternidad?”, *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, Suplemento 7 (2018).

Antero de QUENTAL: *Sonetos*, Edición bilingüe, versión de José Antonio Llardent y traducción de María Luisa Castellero, Calambur y Editora Regional de Extremadura, Madrid, 2003.

John RAWLS: *A Theory of Justice*, Revised Edition, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, 1971 [1999].

Óscar RECIO MORALES: *Las revoluciones inglesas del siglo XVII y la transformación de las islas británicas*, Síntesis, Madrid, 2015.

Charles RENOUVIER: *Manuel républicain de l'homme et du citoyen*, Pagnerre, París, 1848.

Paul RICOEUR: *Amour et Justice*, presentación de Jean-Louis Schlegel, Points, París, 2008.

———, *Philosophie de la volonté* (Tome II: Finitude et culpabilité), Aubier, París, 1960 [1988].

Rainer Maria RILKE: *Cartas a un joven poeta* (1929), Edición bilingüe, traducción de Jesús Munárriz, Hiperión, Madrid, 2004 [quinta edición, 2014].

———, *Cartas del vivir*, prólogo y traducción de Antoni Pascual, Obelisco, Barcelona, 1998 [cuarta edición, 2008].

———, *El libro de horas* (1905), Edición bilingüe, traducción y prólogo de Federico Bermúdez-Cañete, Hiperión, Madrid, 2005 [sexta reimpresión, 2019].

——, *Nuevos poemas II* (1908), Edición bilingüe, traducción, introducción y notas de Federico Bermúdez-Cañete, Hiperión, Madrid, 1994 [quinta edición, 2017].

——, *Rilke und Russland. Briefe. Erinnerungen. Gedichte*, edición de Konstantin Asadowski, Aufbau, Berlín y Weimar, 1986.

Arthur RIMBAUD: *Poesía completa*, Edición bilingüe, traducción de Aníbal Núñez *et alii*, Visor, Madrid, 1997 [quinta edición, 2013].

Maximilien ROBESPIERRE: *Œuvres de Maximilien Robespierre* (Tome III), noticia histórica, notas y comentarios de Albert Laponneraye, consideraciones generales de Armand Carrel, Worms, París, 1840.

——, *Œuvres de Maximilien Robespierre* (Tome VI. Discours, 1<sup>re</sup> Partie, 1789-1790), edición dirigida por Marc Bouloiseau, Georges Lefebvre y Albert Soboul con el concurso del Centre National de la Recherche scientifique, Presses Universitaires de France, París, 1950.

——, *Œuvres de Maximilien Robespierre* (Tome VII. Discours, 2<sup>e</sup> Partie, Janvier-Septembre 1791), edición dirigida por Marc Bouloiseau, Georges Lefebvre y Albert Soboul con el concurso del Centre National de la Recherche scientifique, Presses Universitaires de France, París, 1952.

——, *Œuvres de Maximilien Robespierre* (Tome VIII. Discours, 3<sup>e</sup> Partie, Octobre 1791-Septembre 1792), edición dirigida por Marc Bouloiseau, Georges Lefebvre y Albert Soboul con el concurso del Centre National de la Recherche scientifique, Presses Universitaires de France, París, 1954.

——, *Œuvres de Maximilien Robespierre* (Tome IX: Discours, 4<sup>e</sup> Partie, Septembre 1792-27 Juillet 1793), edición dirigida por Marc Bouloiseau *et alii* con el concurso del Centre National de la Recherche scientifique, Presses Universitaires de France, París, 1958.

Francisco RODRÍGUEZ ADRADOS: *Sociedad, amor y poesía en la Grecia antigua*, Alianza, Madrid, 1995.

Javier ROIZ: “Maestros y gobernantes en la vida democrática”, *Foro Interno. Anuario de Teoría política*, Número 12 (2012).

———, *El mundo interno y la política*, Plaza y Valdés, Madrid, 2013.

———, *La recuperación del buen juicio. Teoría política en el siglo XX*, Foro Interno, Madrid, 2003.

Romain ROLLAND: *Vida de Tolstói* (1911), traducción de Selma Ancira y David Stacey, Acantilado, Barcelona, 2010.

José María ROSALES JAIME, José RUBIO CARRACEDO y Manuel TOSCANO MÉNDEZ (coordinadores): *Retos pendientes en ética y política*, Trotta, Madrid, 2002.

Arthur ROSENBERG: *Democracia y lucha de clases en la Antigüedad* (1921), prólogo, traducción y notas de Joaquín Miras, revisión de María Julia Bertomeu, El Viejo Topo, Barcelona, 2006.

Franz ROSENZWEIG: *Der Stern der Erlösung* (1921), en *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften* (Band 2), edición y prólogo de Reinhold Mayer, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1976 [cuarta edición].

Denis de ROUGEMONT: *El amor y Occidente* (1939), traducción de Antoni Vicens, Kairós, Barcelona, 1979 [novena edición, 2006].

Jean-Jacques ROUSSEAU: *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité* (1754), presentación de Bertrand de Jouvenel, Gallimard, París, 1965.

———, *Du contrat social* (1762), introducción, notas y comentarios de Maurice Halbwachs, Éditions Montaigne, París, 1943.

———, *Émile, ou de l'éducation* (1762), Edición ilustrada, introducción, bibliografía, notas e índice analítico de François y Pierre Richard, Garnier Frères, París, 1967.



———, *Lettre à d'Alembert sur les spectacles* (1758), edición de Maximilien Fuchs, Textes littéraires français, Ginebra, 1948.

———, *Rousseau, juge de Jean-Jacques. Dialogue* (1776), advertencia del editor sin autoría, A. Lichfield, Londres, 1780.

Bertrand RUSSELL: *The Conquest of Happiness*, George Allen & Unwin, Londres, 1930, [quinta reimpresión, 1932].

———, *Roads to Freedom*, introducción de R. A. Rempel, Routledge, Londres y Nueva York, 1918 [reimpresión, 1996].

———, *Why I Am Not a Christian and other essays on religion and related subjects*, edición y apéndice de Paul Edwards, Touchstone Books y Simon and Schuster, Nueva York, 1957.

Mário de SÁ-CARNEIRO: *Obra poética*, Edición bilingüe, traducción, introducción y notas de Alberto Virella, prefacio de Pessoa, Hiperión, Madrid, 1990 [tercera impresión, 2017].

SAFO: *Poemas y fragmentos*, Edición bilingüe, traducción y notas de Juan Manuel Rodríguez Tobal, Hiperión, Madrid, 1990 [tercera edición, revisada, 1997].

Rüdiger SAFRANSKI: *¿Cuánta verdad necesita un hombre?* (1990), traducción de Valentín Ugarte, Tusquets, Barcelona, 2013.

———, *El mal o el drama de la libertad* (1997), traducción de Raúl Gabás, Tusquets, Barcelona, 2005.

———, *Romanticismo. Una odisea del espíritu alemán* (2007), traducción de Raúl Gabás, Tusquets, Barcelona, 2018.

Claude-Henri de SAINT-SIMON: *De la réorganisation de la société européenne* (1814), A. Égron y Delaunay, París, 1814.

———, *Nouveau Christianisme. Dialogues entre un Conservateur et un Novateur*, LaChevardière Fils, París, 1825.

Francisco SÁNCHEZ: *Que nada se sabe* (1581), traducción y prólogo de Carlos Mellizo, Aguilar, Buenos Aires, 1977.

Ángel SÁNCHEZ DE LA TORRE: *Hesíodo: caos y cosmos*, Ediciones Clásicas, Madrid, 2012.

David SÁNCHEZ USANOS: *A tres versos del final. Filosofía y literatura*, Siglo XXI, Madrid, 2017.

Jean-Paul SARTRE: *Critique de la raison dialectique (précédé de Questions de méthode)* (Tome I. Théorie des ensembles pratiques) Gallimard, París, 1960 [1974].

———, *L'Existentialisme est un humanisme* (1945), Nagel, París, 1946.

———, *Huis clos* suivi de *Les mouches*, Gallimard, París, 1947 [2000].

———, *La Nausée*, Gallimard, París, 1938.

Jean-Paul SARTRE y Benny LÉVY: *L'espoir maintenant. Les entretiens de 1980*, presentación y ensayo de Benny Lévy, Verdier, Lagrasse, 1991.

Mario SATZ: *Pequeños paraísos. El espíritu de los jardines*, Acantilado, Barcelona, 2017 [segunda edición].

Girolamo SAVONAROLA: *Trattato di frate Ieronimo Savonarola circa il reggimento e governo della città di Firenze* (1498), advertencia de Audin de Rians, Tommaso Baracchi, Florencia, 1847 [sexta edición].

Max SCHELER: *Ordo amoris* (1916), edición de Juan Miguel Palacios y traducción de Xavier Zubiri, Caparrós, Madrid, 1996.

Friedrich SCHILLER: *Lírica de pensamiento. Una antología*, Edición bilingüe, introducción, traducción y notas de Marín Zubiría, Hiperión, Madrid, 2009.

Friedrich SCHLEGEL: *Ideas. Con las anotaciones de Novalis* (1800), Edición bilingüe, traducción, introducción y notas de Alejandro Martín Navarro, Pre-Textos, Valencia, 2011.

Arthur SCHOPENHAUER: *Los dos problemas fundamentales de la ética* (1841), traducción, introducción y notas de Pilar López de Santa María, Siglo XXI, Madrid, 1993 [cuarta edición, 2009].

———, *El mundo como voluntad y representación II* (1859), traducción, introducción y notas de Pilar López de Santa María, Trotta, Madrid, 2003 [tercera edición, 2009].

Carl SCHMITT: *Des Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien*, Duncker & Humblot, Berlín, 1963.

———, *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum* (1950), Duncker & Humblot, Berlín, 1974 [segunda edición].

Leonard SCHWARTZ: “A conversations with Michael Hardt on the Politics of Love”, en *Interval(le)s*, Número II.2-III.1 (otoño 2008 / invierno 2009).

Sibyl A. SCHWARZENBACH: “Fraternity, solidarity, and civic friendship”, *AMITY. The Journal of Friendship Studies*, 3: 1 (2015).

Étienne Pivert de SENANCOUR: *Obermann* (1804), Nouvelle édition, revue et corrigée, prefacio de George Sand, Charpentier et cie, París, 1874.

SÉNECA: *Diálogos*, introducción, traducción y notas de Juan Mariné Isidro, revisión de Juan Gil, Gredos, Madrid, 2000 [segunda reimpresión, 2008].

———, *Epístolas morales a Lucilio* (Volumen 1), introducción, traducción y notas de Ismael Roca Meliá, revisión de José Esteve Forriol, Madrid, Gredos, 1986.

Vicente SERRANO: *La herida de Spinoza. Felicidad y política en la vida posmoderna*, Anagrama, Barcelona, 2011 [segunda edición].

William SHAKESPEARE: *Complete Works*, edición con un glosario de W. J. Craig, M. A., Oxford University Press, Londres, Nueva York y Toronto, 1905 [vigésimoséptima edición, 1966].

———, *Sonetos* (1609), Edición bilingüe del Instituto Shakespeare, introducción y notas de Richard Waswo con traducción de Jenaro Talens, Cátedra, 2014.

Emmanuel SIEYES: *¿Qué es el Tercer Estado? Ensayo sobre los privilegios*, introducción, traducción y notas de Marta Lorente Sariñena y Lidia Vázquez Jiménez, Alianza, Madrid, 1989 [segunda reimpresión, 2012].

Angelus SILESIUS: *El peregrino querúbico* (1657), edición, introducción, traducción y notas de Lluís Duch Álvarez, Siruela, Madrid, 2005.

R. K. SINCLAIR: *Democracy and Participation in Athens*, Cambridge University Press, Nueva York, 1988.

Irving SINGER: *La naturaleza del amor 1: de Platón a Lutero* (1966), traducción de María Oscos, Siglo XXI, México D. F., 1992.

Glenda SLUGA y Barbara CAINE: *Género e Historia. Mujeres en el cambio sociocultural europeo, de 1780 a 1920* (2000), traducción de Blanca de la Puente Barrios, Narcea, Madrid, 2000.

Ineke SLUTTER y Ralph M. ROSEN (eds.): *Free Speech in Classical Antiquity*, Brill, Leiden y Boston, 2004.

Adam SMITH: *The Theory of Moral Sentiments* (1790), edición de Knud Haakonssen, Cambridge University Press, Cambridge, 2002.

SÓFOCLES: *Tragedias*, introducción de José Sánchez Lasso de la Vega, traducción y notas de Assela Alamillo, revisión de Carlos García Gual, Gredos, Madrid, 1981.

Vladimir S. SOLOVIEV: *El significado del amor* (1894), edición de Carlos Granados y Eleonora Stefayan, prefacio de José Noriega, introducción y traducción de Eleonora Stefayan, Monte Carmelo, Burgos, 2009.

Susan SONTAG: *Against Interpretation and Other Essays* (1966), Penguin, Londres, 2009.

———, *Illness as Metaphor*, Farrar, Strauss and Giroux, Nueva York, 1977 [1978].

Graham SPEAKE (editor): *Diccionario Akal de Historia del Mundo Antiguo*, traducción de Marie-Pierre Bouyssou y Marco Virgilio García Quintela, Akal, Madrid, 1999.

Baruch SPINOZA: *Correspondencia*, introducción, traducción, notas e índices de Atilano Domínguez Basalo, Alianza, Madrid, 1988.

———, *Ética demostrada según el orden geométrico* (ca. 1661-1675), edición y traducción de Atilano Domínguez, Trotta, Madrid, 2000.

———, *Tratado político*, traducción, introducción e índice analítico de Atilano Domínguez Basalo, Alianza, Madrid, 1986.

———, *Tratado teológico-político* (1670), traducción, introducción histórica, notas e índices de Atilano Domínguez Basalo, Alianza, 1986 [1997].

George STEINER: *Grammars of Creation* (2001), Faber and Faber, Londres, 2010.

———, *In Bluebeard's Castle. Some Notes towards the Redefinition of Culture*, Yale University Press, New Haven, 1971.

———, *Language & Silence. Essays on Language, Literature and the Inhuman* (1967), Atheneum, Nueva York, 1970 [séptima reimpresión, 1986].

———, *No Passion Spent. Essays 1978-1996*, Faber and Faber, Londres, 2010.

———, *Nostalgia for the Absolute* (1974), Anansi, Toronto, 1997.

———, *The Poetry of Thought. From Hellenism to Celan*, New Directions, Nueva York, 2011.

———, *Real Presences: Is There Anything in What We Say?* (1989), Faber and Faber, Londres, 2010.

———, *Tolstoy or Dostoevsky. An Essay in Contrast* (1960), Faber and Faber, Londres y Boston, 1980.

Suzanne STERN-GILLET: *Aristotle's Philosophy of Friendship*, State University of New York Press, Nueva York, 1995.

Suzanne STERN-GILLET y Gary M. GURTLE (editores): *Ancient and Medieval Concepts of Friendship*, Suny Press, Nueva York, 2014.

Wallace STEVENS: *Poesía reunida*, edición de Andreu Jaume, traducción de Andrés Sánchez Robayna, Daniel Aguirre y Andreu Jaume, Lumen, Barcelona, 2018.

Steinar STJERNØ: *Solidarity in Europe. The History of an Idea*, Cambridge University Press, Nueva York, 2004.

Leo STRAUSS: *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity. Essays and Lectures in Modern Jewish Thought*, edición e introducción de Kenneth Hart Green, State University of New York Press, Nueva York, 1997.

———, *Studies in Platonic Political Philosophy*, prólogo de Joseph Cropsey e introducción de Thomas L. Pangle, University of Chicago Press, Chicago y Londres, 1983.

Ígor F. STRAVINSKY: *Poétique musicale. Sous forme de six leçons* (1939-1940), edición, presentación y notas de Myriam Soumagnac, Flammarion, París, 2000.

Robert P. SUTTON: *Communal Utopias and the American Experience: Secular Communities, 1824-2000*, Praeger, Connecticut, 2004.

———, *Les Icarens. The Utopian Dream in Europe and American*, University of Illinois Press, Chicago, 1994.

Antonio TABUCCHI: *Romanzi. Requiem, Sostiene Pereira, La testa perduta di Damasceno Monteiro*, Feltrinelli, Milán, 2012.

Rabindranath TAGORE: *La religión del hombre* (1930), traducción de Rafael Cansinos Assens, Arca, Madrid, 2016.

Andrei A. TARKOVSKI: *Esculpir en el tiempo. Reflexiones sobre el arte, la estética y la poética del cine* (1985), prólogo de Eduardo Terrsa Messuti, presentación de J. M. Gorostidi y traducción de Enrique Banús Irusta, RIALP, Madrid, 1991 [novena edición, 2008].

TEOGNIS: *Elegías*, introducción, traducción, notas y comentario de Esteban Calderón, Cátedra, Madrid, 2010.

Louis Antoine de SAINT-JUST: *Œuvres de Saint-Just*, edición de Adolphe Havard, Prévot, París, 1834.

SANTA TERESA DE JESÚS: *Obras completas*, edición de Efrén de la Madre de Dios y Otger Steggink, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1962.

TERTULIANO: *Apologético*, en *Apologético. A los gentiles*, introducción, traducción y notas de Carmen Castillo García, revisión de Eustaquio Sánchez Salor, Gredos, Madrid, 2001.

Henry D. THOREAU: *Essays. A Fully Annotated Edition*, edición de Jeffrey S. Cramer, Yale University Press, New Haven y Londres, 2013.

———, *Collected Poems of Henry Thoreau*, Enlarged edition, edition de Carl Bode, Packard and Company, Chicago, 1965.

Alexis de TOCQUEVILLE: *L'Ancien régime et la Révolution*, Michel Lévy Frères, París, 1856.

———, *La democracia en América* (1840), ed. crítica y trad. de Eduardo Nolla, Trotta, Madrid, 2010 [2018].

———, *Recuerdos de la Revolución de 1848*, traducción de Marcial Suárez y prólogo de Ramón Ramos, Trotta, Madrid, 1994.

Tzvetan TODOROV: *La vida en común. Ensayo de antropología general*, trad. de Héctor Subirats, Taurus, Madrid, 1995.

Tzvetan TODOROV, Vasili S. GROSSMAN y Efim ETKIND: *Sobre Vida y destino*, traducción de Isabel Margelí y Marta Rebón, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2008.

Lev N. TOLSTÓI: *Anna Karenina* (1878), traducción de Juan López Morillas, Alianza, Madrid, 2013, [segunda edición].

———, *Contra aquellos que nos gobiernan* (1900), traducción de Aníbal Peña, Errata Naturae, Madrid, 2014 [cuarta edición, 2018].

———, *Correspondencia*, edición, traducción, selección y prólogo de Selma Ancira, Acantilado, Barcelona, 2008.

———, *Diarios (1847-1894)*, edición y traducción de Selma Ancira, Acantilado, Barcelona, 2002 [primera reimpresión, 2008].

———, *Diarios (1895-1910)*, edición y traducción de Selma Ancira, Acantilado, Barcelona, 2003.

———, *El Evangelio abreviado* (1883), introducción y traducción de Iván García Sala, epílogo de Luis M. Valdés Villanueva, KRK, Oviedo, 2009.

———, *Guerra y paz* (1869), traducción de Lydia Kúper, El Aleph y El Taller de Mario Muchnick, Barcelona y Madrid, 2010 [segunda edición, 2011].



——, *La ley de la violencia y la ley del amor* (1908), traducción de Alejandro Ariel González, Hermida, Madrid, 2018.

——, *Sobre el poder y la vida buena*, edición de José Luis Gordillo, Catarata, Madrid, 1999 [segunda edición, 2018].

SANTO TOMÁS DE AQUINO: *Suma de Teología* (Volumen 1), edición dirigida por los Regentes de Estudios de las Provincias Dominicanas en España, presentación de Damián Byrne y traducción de José Martorell Capó, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1988 [cuarta edición, reimpresión, 2001].

——, *Suma de Teología* (Volumen 2), edición dirigida por los Regentes de Estudios de las Provincias Dominicanas en España con traducción de Ángel Martínez Casado, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1989 [segunda edición].

Eugenio TRÍAS: *El lenguaje del perdón. Un ensayo sobre Hegel* (1980), prólogo de José Luis L. Aranguren, Anagrama, Barcelona, 1981.

——, *Lo bello y lo siniestro* (1981), Ariel, Barcelona, 1988 [tercera edición, 1996].

——, *Meditación sobre el poder*, Anagrama, Barcelona, 1977 [segunda edición, 1993].

Flora TRISTÁN: *L'Union Ouvrière* (1843), A. Thys, París y Lyon, 1844 [trigésimo tercera edición].

Lao TSE: *Tao Te Ching. Los libros del Tao*, Edición bilingüe, traducción, prólogo, introducción y estudio preliminar de Iñaki Preciado Idoeta, presentación de María Teresa Román, Trotta, Madrid, 2006.

Stephen TOULMIN: *Cosmopolis. The Hidden Agenda of Modernity* (1990), University of Chicago Press, Chicago, 1992.

TUCÍDIDES: *Historia de la Guerra del Peloponeso. Libros I-II*, introducción de Julio Calonge Ruiz, traducción y notas de Juan José Torres Esbarranch, revisión de Esperanza Rodríguez Monescillo, Gredos, Madrid, 1990 [segunda reimpresión, 2008].

———, *Historia de la Guerra del Peloponeso. Libros III-IV*, traducción y notas de Juan José Torres Esbarranch, revisión de Esperanza Rodríguez Monescillo, Gredos, Madrid, 1991 [primera reimpresión, 2003].

———, *Historia de la Guerra del Peloponeso. Libros V-VI*, traducción y notas de Juan José Torres Esbarranch, revisión de Antonio Guzmán Guerra, Gredos, Madrid, 1992.

———, *Historia de la Guerra del Peloponeso. Libros VII-VIII*, traducción y notas de Juan José Torres Esbarranch, revisión de Helena Ramos, Gredos, Madrid, 1992.

Iván S. TURGUÉNIEV: *Padres e hijos* (1862), nota al texto y traducción de Joaquín Fernández-Valdés Roig-Gironella, Alba, Barcelona, 2015.

———, *Páginas autobiográficas* (1883), traducción, introducción y notas de Víctor Gallego Ballester, Alba, Barcelona, 2000.

Mark TWAIN: *Cartas desde la Tierra* (1904), traducción de Christine Monteleone y epílogo de Roberto Blatt, Trama, Madrid, 2006.

Miguel de UNAMUNO: *Obras completas* (Volumen VII), edición e introducción de Ricardo Senabre, Ediciones de la Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2005.

———, *Obras completas* (Volumen X), edición e introducción de Ricardo Senabre, Ediciones de la Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2009.

Paul VALÉRY: *Cármenes* (1922), Edición bilingüe, prólogo y traducción de Pedro Gandía, Visor, Madrid, 2015.

———, *Cuadernos (1894-1945)*, selección e introducción de Andrés Sánchez Robayna, traducción de Maryse Privat, Fátima Sainz y Andrés Sánchez Robayna, Galaxia Gutenberg y Círculo de Lectores, Barcelona, 2007.

———, *La idea fija* (1932), traducción de Carmen Santos, Antonio Machado Libros, Madrid, 2004.

———, *La invención estética y otros escritos sobre arte*, traducción de Carmen Santos, José Luis Arantegui y Paul Châtenois, Casimiro, Madrid, 2018.

———, *Monsieur Teste* (1926), traducción de José Luis Arantegui, Antonio Machado Libros, Madrid, 1999 [segunda edición, 2008].

José María VALVERDE: *Obras completas* (Volumen 4. Historia de las mentalidades), edición de David Medina y prólogo de Francisco Fernández Buey, Trotta, Madrid, 2000.

Jean-Pierre VERNANT: *Mythe et pensée chez les Grecs. Études de psychologie historique* (1965), La Découverte, París, 1996.

———, *Les origines de la pensée grecque*, París, Presses Universitaires de France, 1962.

César de VICENTE HERNANDO: *La Revolución de 1918-1919. Alemania y el socialismo radical*, Catarata, Madrid, 2018.

Giambattista VICO: *Obras. Oraciones inaugurales & La antiquísima sabiduría de los italianos*, edición, traducción y notas de Francisco J. Navarro Gómez, Anthropos, Barcelona, 2002.

Dana R. VILLA: *Arendt and Heidegger. The Fate of the Political*, Princeton University Press, Princeton, 1996.

François VILLON: *Poesía completa*, Edición bilingüe, traducción de Gonzalo Suárez Gómez, Visor, Madrid, 2005 [tercera edición].

VIRGILIO: *Obras completas*, Edición bilingüe, introducción, y apéndice de Pollux Hernández, traducción de Aurelio Espinosa Pólit, Cátedra, Madrid, 2003.

Maurizio VIROLI: *Republicanism* (1999), prólogo de Manuel Suárez Cortina con traducción de Romina di Carli y Marina López, Editorial de la Universidad de Cantabria, Santander, 2015.

Eric VOEGELIN: *The Collected Works of Eric Voegelin* (Volumen 19), Louisiana State University Press, Baton Rouge, 1990.

———, *The Collected Works of Eric Voegelin* (Volumen 28), Louisiana State University Press, Baton Rouge, 1990.

Santiago de La VORÁGINE: “San Nicolás”, en *La leyenda dorada*, selección y prólogo de Alberto Manguel, traducción de Fray José María Macías, Alianza, Madrid, 2004 [segunda edición, 2014].

VV. AA.: *A Political Companion to Walt Whitman*, edición de John E. Seery, University Press of Kentucky, Kentucky, 2011.

VV.AA.: *La Comuna de París*, traducción sin autoría, Klinamen, Sevilla, 2006 [segunda edición, 2012].

VV. AA.: *Socialismo premarxista*, introducción, selección, traducción y notas de Pedro Bravo Gala, Tecnos, Madrid, 1998 [segunda edición].

Daniel P. WALEY: *The Italian City Republics* (1969), Longman, Londres, 1978 [tercera edición, 1988].

Robert WALSER: *Der Spaziergang*, Huber & Co., Frauenfeld y Leipzig, 1917.

Michael WALZER, Menachem LORBERBAUM y Noam J. ZOHAR (editores): *The Jewish Political Tradition. Volume One: Authority*, Yale University Press, Yale, 2000.

Max WEBER: *El político y el científico*, introducción de Raymond Aron y traducción de Francisco Rubio Llorente, Alianza, Madrid, 1967 [tercera edición, 2012; tercera reimpresión, 2018].

Simone WEIL: *A la espera de Dios* (1942), prólogo de Carlos Ortega, prefacio de Joseph-Marie Perrin, traducción de María Tabuyo y Agustín López, Trotta, Madrid, 1993 [quinta edición, 2009].

———, *La condición obrera* (1937), traducción de Teresa Escartín Carasol y José Luis Escartín Carasol, introducción y notas de Robert Chenavier, Trotta, Madrid, 2014.

———, *Echar raíces* (1943), presentación de Juan-Ramón Capella, traducción de Juan Carlos González Pont y Juan Ramón Capella, Trotta, Madrid, 1996 [segunda edición, 2014].

———, *Escritos de Londres y últimas cartas*, traducción y prólogo de Maite Larrauri, Trotta, Madrid, 2000.

———, *Escritos históricos y políticos*, traducción de Agustín López y María Tabuyo, prólogo de Francisco Fernández Buey, Trotta, Madrid, 2007.

———, *La gravedad y la gracia*, traducción, introducción y notas de Carlos Ortega, Trotta, Madrid, 1994, [cuarta edición, 2007].

———, *Intuiciones precristianas* (1942), traducción de Carlos Ortega, Trotta, Madrid, 2004.

———, *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social* (1934), presentación y traducción de Carmen Revilla Guzmán, Trotta, Madrid 2015 [primera reimpresión, 2018].

Cornel WEST: *Brother West. Living and Loving Outloud. A Memoir*, SmileyBooks, Nueva York, 2009.

Ludwig WITTGENSTEIN: *Tractatus Logico-Philosophicus* (1921), Edición bilingüe, versión española y traducción de Enrique Tierno Galván, introducción de Bertrand Russell, Alianza, Madrid, 1973 [sexta edición, 1984].

Walt WHITMAN: *Hojas de hierba* (1892), Edición bilingüe, traducción, selección y prólogo de Jorge Luis Borges, Lumen, Barcelona, 1991.

———, *Hojas de hierba* (1892), Edición bilingüe, introducción y traducción de Eduardo Moga, Galaxia Gutenberg y Círculo de Lectores, Barcelona, 2014.

———, *The Portable Walt Whitman*, edición e introducción de Michael Warner, Penguin, Nueva York, 2004.

Garrath WILLIAMS (editor): *Hannah Arendt: Critical Assessments of Leading Political Philosophers* (Volumen III), Routledge, Londres, 2006.

Sheldon S. WOLIN: *Democracy Incorporated. Managed Democracy and the Specter of Inverted Totalitarianism*, Princeton University Press, Princeton y Oxford, 2008.

———, *Politics and Vision. Continuity and Innovation in Western Political Thought* (1960), Expanded edition, Princeton University Press, Princeton y Oxford, 2004.

Mary WOLLSTONECRAFT: *A Vindication of the Rights of Woman* and *A Vindication of the Rights of Men*, edición, traducción y notas de Janet Todd, Oxford University Press, Nueva York, 1993 [reedición, 2008].

George WOODCOCK: *El anarquismo. Historia de las ideas y movimientos libertarios* (1962), traducción de Juan Ramón Capella, Ariel, Barcelona, 1979.

William WORDSWORTH: *La abadía de Tintern*, Edición bilingüe, traducción e introducción de Gonzalo Torné, Lumen, Barcelona, 2012.

William B. YEATS: *The Poems*, edición e introducción de Daniel Albright, Everyman's Library, Londres, 1992.

Elisabeth YOUNG-BRUEHL: *Hannah Arendt: For Love of the World*, Yale University Press, New Haven y Londres, 1982 [segunda edición, 2004].

Remedios ZAFRA: *El entusiasmo. Precariedad y trabajo creativo en la era digital*, Anagrama, Barcelona, 2017.

María ZAMBRANO: *Obras Completas III. Libros (1955-1973)*, edición y presentación de Jesús Moreno Sanz, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2011.

Slavoj ŽIŽEK: "Have Michael Hardt and Antonio Negri Rewritten the *Communist Manifesto* for the Twenty-First Century?", *Rethinking Marxism*, Volumen 13, Número 3/4 (otoño / invierno, 2001).

José ZORRILLA: *Don Juan Tenorio* (1844), edición de Aniano Peña, Cátedra, Madrid, 1980 [trigésimo octava edición, 2019].

Émile ZOLA: *Germinal* (1885), prefacio, dossier y notas de Colette Becker, Le Livre de Poche, París, 1956 [octogésimo sexta edición, 2017].

Xavier ZUBIRI: *Sobre el sentimiento y la volición*, Alianza, Madrid, 1992.

Stefan ZWEIG: *Castellio contra Calvino. Conciencia contra violencia* (1936), traducción de Berta Vías Mahou, Acantilado, Barcelona, 2001 [quinta reimpresión, 2007].

——, *Erasmus de Rotterdam. Triunfo y tragedia de un humanista* (1934), Edición ilustrada, traducción de Rosa S. Carbó, Paidós, Barcelona, 2005.

——, *El mundo de ayer. Memorias de un europeo* (1941), traducción de Joan Fontcuberta y Agata Orzeszek, Acantilado, Barcelona, 2001 [vigésimo quinta reimpresión, 2018].

## FILMOGRAFÍA

Robert BRESSON (director): *Les Anges du péché*, Francia, Synops, 1943.

Carl Theodor DREYER (director): *Ordet*, Dinamarca, Palladium Films, 1955.

Andrei A. TARKOVSKI (director): *Ivánovo detstvo*, Unión Soviética, Mosfilm, 1962.

——, *Nostalghia*, Italia y Unión Soviética, Opera Film Produzione y Rai Due, 1983.

——, *Offret*, Suecia, Argos Films y Svenska Filminstitutet, 1986.

## MUSICOGRAFÍA

José AFONSO: *Cantigas do Maio*, Orfeu Stat 009, 1971.